Ph. U.
425
94

Ph. Un. 425 9a Ritter, H.

<36611060560018

<36611060560018

Bayer. Staatsbibliothek

[illegible]

Die
Halb-Kantianer
und
der Pantheismus.

Eine Streitschrift,
veranlaßt durch Meinungen der Zeit und bei Gelegenheit von Jäsche's Schrift über den Pantheismus.

Von
Dr. Heinrich Ritter,
außerordentlichem Professor an der Universität zu Berlin.

Staatsbibliothek

Berlin,
bei T. Trautwein.
1827.

229. = B.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS
Bayerische Staatsbibliothek München

Ein Gespräch,

statt der Vorrede.

A. Sie nannte ihn liebenswürdig? — Wollte sie ihn schelten, oder loben?

B. Welche seltsame Frage! Seit wann ist liebenswürdig ein Scheltwort geworden?

A. Seit wann, kann ich so genau nicht sagen; daß es mir aber jeẓt oft so klingt, habe ich mehrmals erfahren.

B. Und sonst war es von besserem Klange?

A. O wohl! Sonst war es ein Lob.

B. Wie konnte es so seine Bedeutung verändern, aus einem Lobe ein Scheltwort werden!

A. Sprichst Du doch, als wärst Du ein Neuling in der Welt. Als wenn es so schwer wäre, einen guten Ruf zu vernichten.

B. Ja, aber ich sehe nur noch nicht, wer ihm seinen Ruf genommen?

A. Hast Du nicht oft schon gehört, daß man in der guten Gesellschaft (auch ein heruntergekommenes Wort) den einen liebenswürdigen Mann nannte, der geschickt zu schmeicheln verstand, Stadtgeschichten erzählte, in der Mode Thorheiten und Lastern erfahren war, und vor allen Dingen über das Tiefste und Höchste mit dem Scheine des Wissens anmuthig zu sprechen wußte?

B. Freilich; Du erinnerst mich an viele liebenswürdige Gesellschafter. Aber der Mißbrauch hebt den Gebrauch nicht auf. Kann Dich das Beispiel der Schlechten schrecken?

A. Zuweilen. Ich mag nicht gern auch nur den Namen mit ihnen gemein haben. Viele Wörter haben sie mir verleidet.

B. Sei nicht zu karg. Welche, wenn es beliebt?

A. Den schönsten Wörtern hat man einen Makel angehängt und fast immer sind sie dadurch entweiht worden, daß solche sie sich aneigneten, denen

sie nicht gebührten. Weißt Du, wen die Leute in Frankreich einen Philosophen nennen?

B. Einen Atheisten, denke ich. Dort ist man freilich leicht in der Philosophie.

A. O, bei uns geht es eben nicht viel besser. Meinst Du nicht, ein Gotteslehrer sei ein guter Name? Was man aber unter Deisten versteht, weißt Du.

B. Ja wohl; auch wie man die Deisten von den Theisten unterscheidet, fast noch schöner, als den Begriff von der Idee.

A. Man könnte an diesem Faden von den Verwandlungen der Wörter eine ganze Geschichte unserer Litteratur schreiben. Kennst Du eine bessere Benennung, als die eines richtig Meinenden?

B. Wenn sie nicht die beste ist in allen Gebieten des Denkens, so doch in vielen. Sie ist aber doch wohl nicht ein Vorwurf bei Dir?

A. Bei mir? Nein, aber bei den Meisten; denn es sind wohl die Meisten, welche von den Orthodoxen nichts wissen wollen.

B. Ja so! Ich glaube fast. Aber, so viel ich weiß, brachten diesen Namen nicht die schlechten

Orthodoxen in Verruf, sondern die schlechten Heterodoxen.

A. Darüber ließe sich viel streiten. Doch nicht ganz Unrecht hast Du; deswegen liegt aber auch bei Verständigen kein solcher Schimpf in ihm, als wenn sich die Heterodoxen so genannt hätten. Was sagst Du nun zu der Aufklärung und den Aufklärern?

B. Da ist freilich ein guter Ruf zu Grunde gegangen durch den schlechten Umgang, in welchen er gerathen.

A. Und kam nicht dabei auch der gesunde Menschenverstand gewaltig in die Enge?

B. Ach leider! haben ihn Nicolai und seine Freunde nicht wenig verschrien, und ich erinnere mich noch, wie ihm Fichte eine traurige Parentation gehalten hat.

A. Ja, seitdem ist er nicht wieder zu Ehren gekommen. Die Philosophen haben ihn überall verfolgt, und es wäre von Glück zu sagen, wenn man aus ihren Händen nur erst den kahlen, nackten Verstand gerettet hätte. Doch dazu sehe ich allmählig einige Hoffnung durchschimmern.

B. Meinst Du, wird der Verstand wieder zu Ehren kommen? Sobald wenigstens, sollte ich kaum hoffen. Man verwirft ja jetzt mehr als je, und recht gründlich den kalten Verstand, der nur rechnen kann und nicht über Verhältnisse hinauskommt, und will nur von Vernunft, ja auch dies klingt fast zu gering, von begeisterter Vernunft, Enthusiasmus, von Gemüth und Ekstase etwas hören.

A. Eben dies macht mir Hoffnung. Man übersliegt sich und wird bald vom geträumten Himmel stürzen. Gott gebe, daß der Sturz gnädig sei. Bemerkst Du nicht, wie schon die Wörter: Begeisterung, Enthusiasmus, Gemüth, einen zweideutigen Klang erhalten haben?

B. Schon einigemal habe ich Dich und einige Andere dabei lächeln sehen. Aber muß man nicht darüber trauern, daß selbst das Edelste gemein gemacht wird?

A. Von jeher haben die Schwätzer das Vorrecht gehabt, Wörter zu gebrauchen, deren Sinn sie nicht ahndeten. Aber sie reichen nur an die Wörter; für Echtes und Unechtes giebt es einen Prüfstein, den

die Edeln in ihrem Busen tragen. Soll ich Dir noch mehr Beispiele nennen?

B. Mir fallen schon von selbst genug ein. Welcher heillose Mißbrauch ist mit den Wörtern: Genie, Genialität, Empfindsamkeit getrieben worden! Auch umgekehrt haben Wörter übler Bedeutung nachher guten Ruf gewonnen. Aber sage mir, soll man es dulden, wenn Unverschämte oder eitle Wichte und der Nachbeter breite Schaar sich die Maske hoher und edler Worte vorstecken? Kann man nicht enttäuschen, wenn man nicht getäuscht ward?

A. Vielleicht! Doch die Zeit thut das beste.

I.

Persönliches oder die Halb-Kantianer gegen den Pantheismus.

Qui s'excuse, s'accuse. — Doch ich bin schon angeklagt genug. Denn hat man nicht schon bei'm Erscheinen meines Buches über die Geschichte der Jonischen Philosophie mich einen Anhänger der neuern Naturphilosophie genannt und des Pantheismus beschuldigt, wie es scheint, allein deswegen, weil ich den Anaxagoras wegen seines Dualismus nicht zu loben fand? *) Hat man nicht wieder bei'm Erscheinen meines Abrisses der philosophischen Logik die Anklage erneuert, ich weiß nicht recht aus welchem Grunde, und sich gar sehr darüber gewundert, daß ich demungeachtet mich zuweilen rechtgläubiger Formeln bedienen könne? **) Also werde ich, meinem Rufe zu schaden, nicht eben befürchten dürfen, wenn ich den Vorwurf des Pantheismus, welchen man nur mit Vorsicht machen sollte, aber nur zu oft leichtsinnig vorbringt, von mir abzulehnen suche.

Mit mir, dies weiß jeder, trifft viele Andere dieselbe Verdammniß. Ein Trost den Elenden! Es sei mir erlaubt, nur ein Beispiel anzuführen, weil es mir am passendsten

*) S. Gött. gel. Anz. 1822. St. 122.

**) S. Leipz. Litt. Zeit. 1825. Nr. 192.

scheint, den Umfang zu zeigen, in welchem die Anklagen gelten. Marheinicke in seinem Lehrbuche des christlichen Glaubens spricht davon, daß Gott kraft seines Geistes in dem Menschen sei und wirke; hierzu aber macht ein Recensent *) die Bemerkung: „Ganz dem neumodigen Pantheismus entsprechend."

Als ich dieses las, konnte ich mich der Verwunderung, ja fast der Entrüstung nicht enthalten. Wie, dachte ich, sollte dies nicht allgemeine christliche Kirchenlehre sein, dies nicht eine Lehre, welche ein jeder annehmen muß, sowahr er christlicher Gesinnung ist, eine Lehre, ohne deren Einsicht — soll ich es sagen? — niemand der ewigen Seeligkeit theilhaftig werden kann?

Wahrlich, dachte ich weiter, wenn die, welche so vom Pantheismus sprechen, die Schriften des Origenes, des heiligen Athanasius, des heiligen Augustinus, des heiligen Anselmus und wie die Pfeiler der Kirche weiter heißen, ja wenn sie die Bibel selbst ohne Vorurtheil läsen, würden sie nicht auch die Verfasser des Pantheismus beschuldigen?

Augustinus, übrigens auch sonst schon ein bei Vielen übel berüchtigter Mann, wird wohl am allerwenigsten der Anklage entgehen können, er, welcher sagt: „Deus est, supra quem, extra quem et sine quo nihil est, sed sub quo, in quo et cum quo omne est, quod est." **) Und, um nicht zu weitläuftig zu werden, in der heiligen Schrift ***) findet sich geschrieben: „Der Herr ist nicht ferne von einem jeglichen unter uns, denn in ihm leben, weben und sind wir; ein Gott und Vater aller, der da ist über euch alle und durch euch alle und in euch allen; und der Herr selbst spricht: an demselbigen Tage werdet ihr erkennen, daß ich in meinem Vater bin

---

*) S. Jen. Litt. Zeit. 1824. Nr. 21.

**) Soliloqu. I. 3.

***) Apostelg. 17, 27 u. 28; Ephes. 4, 6; Joh. 14, 20; Luc. 17, 21.

und ihr in mir und ich in euch; denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch." Ist in allen diesen Gedanken nicht das Thema durchgeführt: Gott ist in uns und wir sind in ihm? Und doch soll dieses das Thema des Pantheismus sein.

Nun griff ich zu der Schrift des Herrn Professor Jäsche:

„Der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen, seinem Ursprung und Fortgange, seinem speculativen und praktischen Werth und Gehalt. — Ein Beitrag zur Geschichte und Kritik dieser Lehre in alter und neuer Philosophie."

mit großem Verlangen und großer Erwartung. Aus geschichtlich-kritischem Gesichtspunkte, dachte ich, wird sich am sichersten und besten, am wenigsten parteiisch darthun lassen, was eigentlich Pantheismus ist, was er will und wie leicht ganz richtige Bestrebungen mit ihm verwechselt werden können. Wenn es auch dem Menschen wohl kaum vergönnt ist, sich von aller Partei fern zu halten, so erhebt doch die Anschauung der ganzen Geschichte über den engen Raum der eben jetzt gährenden Tendenzen; es tritt uns dadurch die Wurzel, von welcher eine Richtung des Geistes beginnt, und der ganze Umfang, über welchen sie sich verbreiten kann, vor die Augen; wir lernen billig sein, indem wir erforschen, was der Mensch will und wie es ihm so leicht geschieht, daß sein Ziel im Fortschreiten ihm selbst sich verrückt. — Ich las und fand mich getäuscht.

Warum hatte ich so überspannte Hoffnungen! Wußte ich nicht, daß Vielen, ja den Meisten die Geschichte nicht zur Belehrung dient, sondern nur zur Beschönigung ihrer Absichten oder Ansichten? — Ich wußte es wohl; aber ich wollte das Schlimmste oder weniger Gute nicht voraussetzen.

Und in der That, das Schlimmste ist in diesem Falle nicht vorhanden. Es fehlt nur der wahre Geist der geschichtlichen Lehre. Unsere deutsche Philosophie ist so neu, daß sie ihre Jugend nicht verleugnen kann. Seit Kant, denn von

ihm datirt sich die wahre deutsche Philosophie, haben wir einen neuen Lauf begonnen; damals fing an der Kampf nicht nur gegen die ausländischen Meinungen der Franzosen und Engländer, sondern auch gegen das Fremdartige einer philosophischen Schule, welche sich unter den Gelehrten Europa's gebildet hatte. Mit Recht verwarf Kant die empirische Manier und die Methode der Dogmatiker; er ging seinen eigenen Gang; um ihn ruhig und sicher gehn zu können, sah er wenig nach dem, was vor ihm Andere geforscht und erforscht hatten; kann man sich verwundern, daß er dabei zu wenig, zu gering schätzte, was vor ihm als Philosophie gegolten hatte? — So ist eine Philosophie unter uns entstanden, welche mit Verachtung auf das Alte blickte und bald auch auf das Neue, weil es sich dem Alten zu nähern schien. Es sind Neulinge, welche auf den alten Adel schmähen, weil sie ihn nicht besitzen. Was dem Lehrer vergönnt war, das geziemt nicht in gleichem Grade den Schülern. Wenn eingerissen worden, ja zu einem Neuen der Grund gelegt, dann soll man nicht die vom zerstörten Gebäude übrig gebliebenen Baustücke weiter zerstören oder verwittern lassen, sondern freudigen Muthes sie zu einem neuen Bau verwenden. Nun hat sich aber in der Kantischen Schule eine Anzahl von Männern gebildet, welche ihre Schule immer nur im grellsten Contraste mit andern Schulen erblickt, hie und da sich erlaubt, Neueres sich anzueignen, wie es sich eben schickt, aber das Alte immer nur in der Meinung betrachtet, daß es durch die Kantische Lehre nicht nur in seiner Zusammensetzung, sondern auch in seinen einzelsten Stücken längst widerlegt sei; wie kann bei diesen Männern eine ruhige, gerechte, ich will nicht sagen, billige Schätzung früherer Lehren stattfinden? — Daß Herr Professor Jäsche zu ihnen gehört, darüber möge er selbst sprechen: „Auch wir behaupten, wie Fichte, der Wissenschaftslehrer, wiewohl in einem ganz andern, von dem seinigen gar sehr verschiedenen Sinne, daß es allerdings nur zwei völlig

consequente Systeme gebe: das kritische, welches diejenige Grenze anerkennt, welche ein für allemal und auf immer der menschlichen Forschbegierde durch den Organismus der menschlichen Erkenntnißkraft gesetzt ist, und ein diesem echten, innerhalb der Grenzen der menschlichen Vernunft durchgeführten Kriticismus gerade entgegengesetztes transscendentes System, welches nach der Weise und dogmatischen Methode des Spinozischen diese Grenze überspringt und daher auch am Ziele eines über diese Grenze hinausgegangenen Strebens nach Erweiterung des Wissens bis zur Vollständigkeit einer vollendeten Wissenschaft des Alls — der absoluten Einheit und Allheit — gleich dem Spinozischen, bei irgend einer pantheistischen Weltansicht anlangen muß." *)

In der That, diese Neuheit in der Welt grenzt an das Naive, und nur die Gewohnheit, ähnliche Behauptungen zu hören, mag das Auffallende in ihnen mäßigen. Gesetzt wir hätten irgend eine Grenze der menschlichen Wissenschaft anzuerkennen, so würde uns doch wohl über diese Grenze hinaus die wissenschaftliche Vernunft nicht mehr Führerin sein können; nun frage ich: was wird uns leiten auf diesem dunkeln Pfade, auf welchem die Vernunft uns oder wir die Vernunft verlassen haben? Keine andere Antwort finde ich, als diese: entweder die Phantasie oder das individuelle Gefühl. Wie können aber diese leiten auf gleiche Weise nach einem und demselben Ziele, da sie in einem jeden Menschen nach seiner Eigenthümlichkeit gesetzt sind? Nehmen wir an, die Phantasie leite uns über jene Grenze hinaus, so ist es offenbar, wie sie nach entgegengesetzten Punkten hinschweifen kann, denn kein allgemeines Gesetz ist ihr gegeben, außer etwa in dem künstlerischen Bestreben, eine Einheit der Form oder der Darstellung zu finden. Auch scheint es die Meinung zu sein, daß doch der Pantheismus, welcher als allein mög-

*) S. 46.

liches System dem Kriticismus entgegengestellt wird, verschiedener Richtungen fähig sei, also nicht ein System sei, sondern nur ein allgemeiner Name für viele Systeme, die vielleicht sehr verschiedener, ja entgegengesetzter Natur seyn können. Und wie könnte es auch wohl anders sein, da wir uns ja wohl, wenn wir das Gebiet der wissenschaftlichen Vernunft verlassen haben, das aber, was wir außer ihm finden, für Wahrheit halten, auf das Feld des Irrthums versetzt sehen, des vielgestaltigen, gar nicht genugsam zu bezeichnenden? — Die Wahrheit ist nur eine; der Irrthümer sind unendliche möglich.

Hiernach scheint nun die Vorstellung nicht haltbar, daß man, sobald über die Grenze der Vernunft hinausgegangen werde, nothwendig auf eine pantheistische Ansicht verfallen müsse. Worin sollte die Nothwendigkeit liegen? — In dem Gefühle? In der Phantasie? Schwerlich; denn beide erkennen keine allgemeine Nothwendigkeit des Gesetzes an. Doch wir übersehen vielleicht etwas, das uns gereuen könnte, übersehen zu haben. Dürften nicht die Kantianer und wer sonst mit ihnen in dem von uns bestrittenen Punkte einig ist, meinen, wenn wir die Grenze der Vernunft verlassen hätten, dann leite noch der Verstand seinen nothwendigen Gesetzen nach, sie mißbrauchend, indem er über den Kreis seines Urtheils hinaus zu urtheilen wage? — Aber, ihr Guten, daß ihr nur nicht ein Wort an die Stelle einer Sache setzet. Der Verstand, so erklärt man sich ja wohl über ihn, ist ein combinatorisches Vermögen, geschickt zu scheiden und zu verbinden nach gewissen Formen, deren Anwendung er zu finden sucht; aber den Stoff für diese Formen kann er nicht ersinnen oder erdenken, sondern er erhält ihn von den Sinnen oder der Einbildungskraft. So lange er nun in dem sinnlichen Gebiete sich ergeht, gesteht man ihm ja auch wohl zu, daß er an einem wahren Stoffe Wahrheit, wenn auch nur sinnliche, zu finden vermöge; wenn er aber aus dem Gebiete

des Empfundenen herausfällt, wohin wird er alsdann gerathen? Ein Stoff muß ihm gegeben werden, damit er unterscheiden und verbinden könne, und wenn ihn die sinnliche Empfindung nicht giebt, so wird ihn wohl die Einbildungskraft hergeben müssen. Wie in einem jeden Gebiete der Kunst auch der Verstand walte, das ist ja wohl bekannt genug; aber dabei entstehen immer nur willkührliche Gebilde der Phantasie, so daß wir gar nicht finden können, wie daraus eine Nothwendigkeit der Denkart entspringen werde, möge sie eine pantheistische oder eine andere sein. Solche Verbindungen der Verstandesformen mit Phantasiegebilden kennen wir ja auch wohl, wie sie in das Gebiet der Wissenschaft eingedrungen sind; sie werden Hypothesen genannt und mit ihnen läßt sich gar anmuthiges oder auch düsteres Spiel treiben, je nachdem die Phantasie in freundlichen oder schreckhaften Bildern sich gefällt. Daß sie auch innerhalb eines Systems, welches von den Forderungen der Vernunft hie oder da absieht, consequent ausgeführt werden können, davon zeugen fast weniger pantheistische Lehren, als atomistische Systeme und Moralphilosophien, welche auf kategorischen Imperativen erbaut sind, nicht minder Staatslehren, welche alles andere mehr berücksichtigen, als die menschliche Natur.

Wenn ich nun hin und her überlege, was wohl meinen Gegnern für eine Vorstellung vorschweben möge, wenn sie keine andere wissenschaftliche Denkart zulassen wollen, als entweder ihre kritische oder die pantheistische, so fällt mir kein anderes Mittel, mich mit ihnen einigermaaßen wissenschaftlich zu verständigen, ein, als auf das zurückzugehn, was Kant und Jacobi, zwei Männer ihrer Verehrung, über mögliche transscendente Vorstellungsweisen gesagt haben, beide auf den Verstand blickend und die Möglichkeit, ihn über die Grenze seiner wissenschaftlichen Anwendbarkeit hinauszutreiben. Die Summe dessen, was Jacobi darüber lehrt, läuft etwa auf folgendes hinaus: ein jedes wissenschaftliches Verfahren sei

Demonstration oder Zurückführung des Erkannten auf seine Gründe, aus denen es nothwendig fließe; alles laufe demnach in der Wissenschaft auf Erkenntniß des Natürlichen, d. h. des Nothwendigen hinaus. Nun sei es aber auch klar, daß es einen letzten Grund geben müsse, ein Uebernatürliches, welches seinem Begriffe nach anders zu betrachten sei, als die natürlichen Dinge. Erkenne hier der demonstrirende Verstand seine Grenze nicht an und wolle er das Uebernatürliche natürlich begreifen, so werde er, zum Widerspruche mit sich selbst geführt, den ersten Grund aus Gründen abzuleiten, mithin als ein Natürliches und Nothwendiges zu setzen versuchen; daher nehme alle consequente Demonstration ihren Ausgang in Fatalismus. *) Auf etwas Aehnliches geht nun auch die Lehre Kant's hinaus, wenn sie uns eine Welt der Erscheinungen und eine Welt der Dinge an sich — Jacobi sagt, ein Natürliches und ein Uebernatürliches — unterscheiden lehrt, und wegen dieser Verwandtschaft Kant's mit Jacobi haben Viele, zu welchen auch Jäsche zu gehören scheint, beider Lehren mit einander zu vereinen gesucht. Worauf es uns für die Lehre Kant's ankommt, ist im Wesentlichen dieses: die Welt der Dinge an sich werde immer von uns vorausgesetzt, wenn wir Erscheinungen setzen, da keine Erscheinung ohne Ding, welches erscheine, sein könne; die Welt der Erscheinungen sei aber die, welche wir nach den Formen des Verstandes dächten, nach Formen, welche wir nicht in den Dingen und nicht in den Affectionen, welche sie uns erregten, fänden, welche uns also auch keine Erkenntniß der Dinge und ihrer Art, auf uns zu wirken, gewähren könnten. Wenn wir nun die Verschiedenheit dieser beiden Welten nicht bemerkten, sondern die Verstandesformen, welche nur auf die Welt der Erscheinungen anwendbar seien, auf die Dinge an sich bezögen, dann würden wir in eine rathlose Verlegenheit

*) S. besonders Jacobi über die Lehre des Spinoza; Beil. VII.

kommen. Dies offenbare sich besonders an gewissen, einander widersprechenden Sätzen — den Kantischen Antinomien —, von welchen die Metaphysik, jenes Gegensatzes unkundig, voll sei. Wolle der Verstand das übersinnliche Ding an sich begreifen, so werde er transscendent und verfalle in eine Lehre, welche scheinbar sei, aber nicht wahr; die dogmatische oder demonstrative Philosophie sei nothwendig diesen Irrthümern unterworfen; nur die kritische, der transscendentale Idealismus, könne vor ihnen bewahren.

Wie viel von diesen Ansichten Jacobi's und Kant's scheinbar sei, aber nicht wahr, zu untersuchen, ist gegenwärtigen Ortes nicht; aber zu bemerken ist, daß sie wohl in einigen Worten und Formeln mit der Lehre, alle nicht kritische Philosophie sei, consequent ausgeführt, Pantheismus, übereinstimmen, die wahre Sache derselben aber eine ganz andere ist. Wenn nämlich Jacobi das unrichtige Verfahren des Verstandes darin sucht, daß er seine natürliche Erklärungsweise auch auf die Betrachtung des Uebernatürlichen anwenden wolle und somit den Unterschied zwischen Natürlichem und Uebernatürlichem übersehe, so giebt er damit zu verstehen, daß ein System, welches aus diesem Verfahren entspringe, durchaus nicht consequent sei, sondern in seinen ersten Anfängen im Widerspruche mit sich selbst. Nun ist auch ferner nicht der Pantheismus, sondern der Fatalismus ihm Ausgang nicht einer jeden nicht kritischen, sondern nur der demonstrativen Philosophie, und wie sehr er sich selbst vor der kritischen Philosophie verwahrt hat, das ist ja wohl noch in Aller Andenken. Hier sind nun zweierlei Dinge auf einmal ganz anders gesetzt, als sie von Jäsche gesetzt werden, denn Fatalismus und Pantheismus sind doch wohl zu unterscheiden, und es giebt auch wohl noch andere Manieren zu philosophiren außer der demonstrativen und der kritischen, wie ja die neuere Philosophie durchaus andern Manieren gefolgt ist.

Also mit Jacobi können wir das nicht vereinen, was

Jäsche lehrt; aber auch nicht mit Kant. Denn Kant will keinesweges behaupten, die alte Metaphysik oder transscendente Philosophie müsse, consequent durchgeführt, den Pantheismus erzeugen, sondern sein ganzes Streben ist eben darauf gerichtet, den Widerstreit der Principien in der Metaphysik hervorzuheben und einem jeden in der transscendenten Richtung Irrenden nachzuweisen, wie er in verschiedenen Richtungen sich bewegen könne und nimmermehr, seinen Principien folgend, den Ausgang finden werde aus dem Irrsal sich bekämpfender Meinungen. Oder ist etwa seine ganze theoretische Philosophie nicht daraus hervorgegangen, daß er sah, wie die Metaphysik schwanke, während Logik und Mathematik, ja selbst die allgemeine Physik sichern Boden gefunden hätten; daß auch nicht einmal die mathematische Methode, die man zu größerem Schutze vor Irrthum ihr angezwängt hatte, ihr habe aufhelfen können, und sind nicht von dieser Vorstellung alle seine Schriften, seine ganze Seele voll? Wenn man es läugnen wollte, so dürften wir nur auf seine Antinomien, auf seine Dialektik der reinen Vernunft verweisen; er läßt es dem Metaphysiker ganz frei, ob er Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt, unendliche Theilbarkeit des Räumlichen oder Atome, Freiheit oder durchgängige Nothwendigkeit, ein Unbedingtes oder eine unendliche Reihe bedingter Ursachen annehmen wolle, und nur dem, welcher praktische Nöthigungen fühle, möchte sich ein sicherer Haltpunkt auch für seine wissenschaftlichen Ueberzeugungen ergeben. Bei ihm also ist von keinem Müssen in der transscendenten Metaphysik die Rede, von welchem Jäsche spricht; in den Irrthümern der Methaphysik ist nach ihm keine Uebereinstimmung, kein consequentes System, wenn man nicht seinen Verstand dem einen oder dem andern Beweise verschließe.

Allein, was kümmert uns Kant; was kümmert uns Jacobi? Jäsche folgt beiden wohl nur in dem, was sie Richtiges gelehrt; das Falsche nimmt er von ihnen nicht an; er

verbessert sie. Wenn wir nur irgendwo aus seinem Buche ersehen könnten, warum nothwendig der Irrthum der nicht kritischen Philosophie auf Pantheismus führen müsse. Er hat wohl gewiß Gründe, er hat sie uns nur nicht mitgetheilt, oder wenigstens nur so winkend mitgetheilt, daß ein Oedip dazu gehört, sie zu errathen. Wir wollen doch einen Versuch machen, und dabei finden wir uns sogleich wieder bei Kant und Jacobi, die uns um so mehr Fingerzeige geben mögen, als er sie doch offenbar sehr verehrt. Beide haben große Aehnlichkeit, wenn sie die Irrthümer der Metaphysik bestreiten; beide gehören ja einer Zeit an. Nun betrachteten sie jene Irrthümer als etwas Naturgemäßes; in sie waren ja so viele ausgezeichnete Männer verfallen; schwer also mußte es sein, ihnen zu entgehen; wenn sie nun ferner bemerkten, was bei einer etwas oberflächlichen Betrachtung der Geschichte der Philosophie nicht zu vermeiden war, daß oft sich dieselben Irrthümer wieder erzeugt hätten, so wurden sie geneigt, solche nicht aus den eigenthümlichen Neigungen und Gemüthsrichtungen der Menschen, sondern aus einem allgemeinen Hange der menschlichen Natur, der, so wie er überwiegend geworden, den Menschen mit sich fortreiße, abzuleiten. Beide suchten diesen Hang vornehmlich in der Lust, Sinnliches und Uebersinnliches zu vermischen, wie ja auch schon Augustinus sagt: „videre spiritualia et intelligere carnalia"; allerdings eine reichhaltige Quelle philosophischer Irrthümer und religiösen Aberglaubens, wenn auch nicht die einzige. Werde nun der Mensch von diesem Hange getrieben, so irre er nothwendig und er habe es nur zum Theil in seiner Gewalt, seinen Irrthümern die Richtung zu geben. Habe er in sich das Streben nach Erkenntniß, so werde er das Uebersinnliche, welches eigentlich nicht zu erkennen sei, wie ein Sinnliches nach den Gesetzen des Verstandes, welche nur für das Sinnliche seien, behandeln und beurtheilen. Hierdurch sei ihm nun ein bestimmter Gang in

seinen Irrthümern vorgeschrieben; denn als wissenschaftlich Strebender werde er nicht die Gesetze des Verstandes verlassen wollen. Dies scheint nun auch Jäsche mit Jacobi und Kant zu meinen; daß er aber so auf Pantheismus kommen müsse, dies ist ihm eigen; doch wohl nicht ihm allein, sondern vielen mit ihm; Jacobi in seinen spätern Zeiten hat schon den Weg gebahnt; viele sind ihm gefolgt. Sonst sagte Jacobi, man werde auf dieser Bahn des Irrthums in mechanischen Fatalismus und Atheismus gerathen, denn diese waren damals zu fürchten; Kant fürchtete das Irrsal der Metaphysik; dieses setzte er als das Ziel des Weges; jetzt fürchtet man den Pantheismus; also wird es dieser sein, die unausbleibliche Folge der Vermischung des Sinnlichen mit dem Uebersinnlichen.

Wie ist der Mensch zu beklagen, welcher, sobald er nur das lebendige Streben fühlt, von dem Uebersinnlichen zu wissen, sogleich in so grobe Irrthümer verfallen muß! Und ist denn diese Wißbegierde so sehr zu verdammen, die Begierde, von dem zu wissen, welchem er allein wahren Werth beilegen kann, was ihm allein wahrhaft frommt? Was hülfe es dem Menschen, und wüßte er alles Sinnliche und wüßte doch nichts von dem Ewigen? Was hülfe es dem Menschen, und gewönne er tausend Schätze und vergäße dabei sein ewiges Theil? Was mich betrifft, ich möchte nicht leben, wenn ich nicht von dem Ewigen zu wissen hoffen dürfte. Doch Mitleiden zu erregen dem menschlichen Geschlecht mit sich selbst, geziemt dem Trauerspiel-Dichter mehr, als dem Philosophen. Hier frägt es sich: wie ist das menschliche Leben? Darnach kann man fragen: ist ein solches Leben lebenswerth?

Es scheint, wie gesagt, Furcht bewegte die Männer, als sie das eine oder das andere als nothwendiges Ziel der falschen Philosophie setzten; Furcht aber vergrößert; mich nun treibt vielleicht auch eine Furcht, aber eine andere; denn jene

Schreckbilder fürchte ich nicht; vielleicht ist es die Furcht vor der pseudokritischen Philosophie, welche ihre Sachen halb mit Kantischer, halb mit Jacobischer Waare treibt, ohne den Preis der einen oder der andern zu kennen. Mit ihr ist ein beschwerlicher Handel; allein sie verdirbt sich den Preis selbst, indem sie bald das eine, bald das andere als das Höchste ausbietet; ich fürchte sie nicht sonderlich. Nun kann ich aber deswegen nicht sagen, daß ich so viel tapferer sei, als jene Männer; denn anstatt, wie jene, eins zu fürchten, fürchte ich sehr vieles. Es ist sonderbar, wie die Furcht ist, eine große heilt viele kleine; mir scheint der menschlichen Natur auf dem schlüpfrigen Wege der Philosophie, den wohl nur ein starker Mann sicher und ohne Furcht wandeln mag, vieles furchtbar; andern, weil sie eins recht sehr fürchten, verschwindet die Furcht vor allem übrigen.

Doch über meine Furcht muß ich mich wohl näher erklären: ich fürchte etwas den Pantheismus, etwas den Atheismus und die mechanischen Vorstellungen, etwas mehr noch die schwankenden Meinungen der Metaphysik und noch vieles andere, um aber alles zusammenzufassen, ich fürchte die einseitigen Neigungen der menschlichen Seele, eine ganze Schaar von der verschiedensten Art. Und warum ich sie fürchte, scheint mir darin zu liegen, daß ich sehe, wie die scharfsinnigsten Menschen, die, welche an strenge Gedankenfolge gewöhnt sind, plötzlich abgewendet werden von ihrem Wege, sobald irgend eine besondere Neigung sich ihrer bemächtigt; denn die Neigung ist wie ein Nagel, sie heftet den Menschen fest an dem Gegenstande, auf welchen sie geht. *) So sehe ich auch, wie die, welche pantheistische Richtungen einschlagen, doch von ihrem Nagel festgehalten und dadurch von ihrer Richtung abgewendet werden; darüber aber verschüttet sich ihnen alles und sie bemerken gar nicht, wie ihre Richtung

*) S. Platon's Phädon.

weder die eine, noch die andere ist, sondern hin und her schwankt; sie thäten besser, in ihrer pantheistischen Richtung immer geradeaus zu gehn und alsdann würden sie bemerken, daß sie nur einen Versuch machten zu denken, was nicht zu denken ist. Auch die kritischen Philosophen haben ihren Nagel und überhaupt alle, welche von der Wahrheit fern bleiben. Nun ist es mir immer auffallend gewesen bei denen, welche ich hier bestreite, daß sie in einem solchen unbeständigen Dinge, wie die besondere Neigung der Menschen ist, Consequenz haben finden wollen. Eine jede Neigung bildet sich Phantasien, sie mahlt sich das auf das schönste aus, worauf sie gerichtet ist, und wenn sie einmal vom geraden Wege abgeleitet hat, so sieht man nicht ein, warum sie nicht tausendmal von ihm ableiten könne.

Wir wollen wieder näher auf den eigentlichen Streitpunkt eingehn. Vorausgesetzt, was von unsern Gegnern vorausgesetzt wird, alle Sophistik oder falsche Philosophie entspringe daraus, daß man Natürliches und Uebernatürliches, Sinnliches und Uebersinnliches nicht genug auseinanderhalte, und so das, was die Vernunft fordert, verkenne; so scheint es mir leicht zu sein, daß ein Verstand, der nicht soweit bei sich ist, Begründetes vom Grunde, Bedingtes vom Unbedingten zu unterscheiden, sich auch in andern Dingen irre. Systeme lassen sich bilden, wie Kunstwerke; man vertieft sich in sie und sieht von allem andern ab, was ihnen nicht gemäß ist, oder nicht gemäß zu sein scheint. In ihnen selbst kann man sie ganz übereinstimmend ausspinnen, von wie vielem man auch abblicken mag; aber sie stimmen, wenn sie einseitig sind, nicht mit dem übrigen Leben des Menschen überein, und wenn in dem System auch der Mensch lebt, so offenbart sich die Incongruenz des Systems mit dem Leben an gelegentlichen Aeußerungen des Menschen. Um nicht bloß im Allgemeinen zu sprechen, ich sehe nicht ein, warum ein absoluter Dualismus, wie der des Anaxagoras, nicht con-

sequent ausgebildet werden könnte, wenn man abblickt von der Forderung der Vernunft, daß alles in einem begründet sei; warum nicht auch ein System von Atomen ohne Widerspruch in sich aufgestellt werden könne, wenn man den Atomen nur aus seiner Phantasie allerlei ihrer Natur gemäße Eigenschaften andichtet, welche zur Erklärung der Erscheinungen geschickt sind. Bei allen diesen Systemen blickt man aber ab von dem, was die Vernunft fordert, und darin sind sie den pantheistischen Systemen ganz gleich; aber überdies möchte ich von diesen sagen, daß ihre Lehre, eben indem sie auf das Höchste, auf die Erkenntniß des Uebernatürlichen, ausgeht, wenn sie es mit dem Natürlichen vermischt, am wenigsten mit sich in Einklang sein kann; in ihr bewegt sich der ganze Mensch zu sehr, als daß nicht der systematische Künstler zuweilen von ihm übermannt werden sollte.

Aber eben hierüber ist Jäsche mit mir in Streit. Schon früher hatte ich gelegentlich *) meine Meinung dahin abgegeben, daß es keinen consequenten Pantheisten, ja nicht einmal ein consequentes System falscher Philosophie geben könne, es müßte sich denn etwa in ihm nicht die Denkart des Menschen, sondern nur ein kurzer Versuch, in einer Richtung fortzudenken, offenbaren; alle Sektennamen in der Philosophie, wenn sie nicht von Personen ausgingen, sondern auf Personen übertragen würden, seien illusorisch und sollten eigentlich nur „das Extrem bezeichnen, zu welchem irgend ein Keim des Unrichtigen führen würde, wenn er rein für sich ausgebildet werden könnte.“ Hiergegen erklärt sich nun Jäsche an mehreren Stellen seiner Schrift! **) Er meint nämlich, es käme erstlich bei Bezeichnung eines Systems nicht darauf an, wie es sich entwickelt hätte, sondern nur auf das Princip, von welchem es ausgehe, und

*) S. meinen Abriß der phil. Logik S. IX. f.

**) S. besonders S. 34—38.

auf den Grundgedanken, aus welchem es sich entwickele. *) Allein, bemerke ich dagegen, wenn es sich nun träfe, daß ein solches System, wie z. B. die Ethik des Spinoza, von verschiedenen Principien oder Grundgedanken ausginge, wie würden wir es dann charakterisiren können? Daß eine solche Vermischung verschiedener Principien in einem unvollkommenen, d. h. in einem Systeme, welches Wahres und Falsches enthält, vorkomme, ist doch wohl möglich, ja daß sie wirklich in allen unvollkommenen Systemen, welche den Menschen durchschimmern lassen, vorkommen müsse, ist eben meine Behauptung. Aber zweitens über diese Behauptung verwundert sich Jäsche am meisten, nur daß freilich seine Verwunderung nichts beweist; wir können ihr unsere Verwunderung entgegensetzen, daß er eine so einleuchtende Behauptung nicht einsehen wolle oder könne. Aber er führt auch Beispiele an und meint, die Geschichte der Speculation enthalte deren genug. „Wie rein und vollständig," sagt er, **) „hat sich nicht der Keim der Irrthümer des Materialismus, des Naturalismus und des Fatalismus, die in dem Princip des in seiner Consequenz durchgeführten Empirismus liegen, in mehreren wirklich vorhandenen alten und neuen Systemen desselben, z. B. des Hobbes, Helvetius, der Französischen Encyclopädisten, dem systeme de la nature u. a. m. ausgebildet!" und gleich darauf führt er auch das System des Spinoza als Beweis eines consequenten Pantheismus an.

Wie

*) S. 36, 37: „Daß übrigens in so manchen einzelnen, wirklich vorhandenen Systemen einer gewissen Art der Keim des Irrthums, der in ihrem Princip liegt, nicht vollständig sich entwickelt und darum auch nicht zu dem Extrem geführt hat, zu welchem es, wenn dieser Keim sich rein und vollständig ausgebildet, unvermeidlich hätte führen müssen, das kann wohl in der allgemeinen Charakteristik des Systems an sich selbst nichts ändern und auf die Beurtheilung seiner Wahrheit oder Falschheit, seines Werthes oder Unwerthes (?) von keinem Einflusse sein."

**) S. 37.

Wie ist es nun wohl mit diesen Beispielen consequenter Irrthumslehren beschaffen? Keiner meiner Leser, glaube ich, wird sein, welcher nicht über die Wahl der Beispiele sich einigermaaßen wundern sollte, so wenig sind sie in Einklang gewählt mit der Aeußerung, die früher aus Jäsche's Schrift angeführt worden. Nach dieser wollte ja offenbar Jäsche nur zwei völlig consequente Systeme der Philosophie anerkennen, das kritische und das pantheistische; jetzt aber hören wir auch von einem mit Consequenz durchgeführten Empirismus, der doch weder mit dem Kriticismus, noch mit dem Pantheismus unter einen Hut wird gebracht werden können. Wirklich der Kriticismus scheint hier seine Consequenz eben nicht zur Schau tragen zu wollen. Bei so handgreiflicher Verwirrung schien es uns zwar gerathen, nach einem Auskunftsmittel zu suchen, allein es wollte uns nichts einfallen, als ein gar nicht passendes. Nämlich wir meinten, der Herr Professor Jäsche werde vielleicht den consequenten Empirismus für kein philosophisches, sondern nur für ein antiphilosophisches System anerkennen; allein von philosophischen Systemen, bedachten wir gleich nachher, war doch unter uns die Rede, und es wurden uns Beispiele aus der Geschichte der Speculation versprochen. Also die Uebereinstimmung unseres Schriftstellers mit sich selbst blieb uns in seinen allgemeinen Sätzen ungerettet. Aber leider wurde uns auch seine kritische Kenntniß der Geschichte an den angeführten Beispielen sehr verdächtig. Niemand erwarte hier eine gelehrte Erörterung der Inconsequenz in den genannten Systemen; diese würde hier ganz unerwartet und unerwünscht kommen; aber glücklicher Weise überhebt uns derselben auch die Natur der Beispiele. Nur wenige Worte: zuerst wollen wir die leichtfüßigern Franzosen, welche erwähnt werden, der Schau unterwerfen. Wer erstaunt nicht, die Verfasser der Encyclopädie unter die consequenten Männer eingeordnet zu erblicken, Männer von sehr verschiedener Art und Geist,

zwar einer gewissen allgemeinen Richtung ihrer Zeit und ihres Volkes folgend, aber so zerrissen in ihrem Innern, wie ihr Volk zu ihrer Zeit? Man blättere nur ein wenig, denn eine ernsthafte Durchsicht verdient das Werk nicht, in d'Alembert's Discours preliminaire de l'encyclopédie, und man wird das Urtheil Tennemanns, *) daß er „als Philosoph in Frankreich einen großen Namen ohne wahren philosophischen Geist und ohne bedeutende Verdienste erhalten habe", nur sehr gerecht finden. Ist denn Helvetius besser? Ich finde nur ein verworrenes, leidenschaftliches Reden bei ihm, der die Leidenschaft zur Quelle alles Großen macht, und die Quelle seiner Wissenschaft ist sie wirklich, aber groß möchte ich diese nicht nennen, noch auch consequent, wie ja wohl jeder einsehen wird, daß, wenn seine Lehre auf Leidenschaft beruht, sie nicht consequent sein könne, wenn aber nicht auf Leidenschaft, sie seiner Lehre von der Leidenschaft widerspreche. Und nun das gefürchtete System der Natur. Worin findet man es consequent, als nur in den Verneinungen dessen, was in seine Vorstellungen nicht eingeht? Liegt etwa seine Consequenz darin, daß es alle Erkenntniß von den Sinnen ableitet und doch überall durch die Sinne nicht wahrgenommene Materien voraussetzt? Man braucht nur Tennemanns Geschichte nachzulesen, um die unzähligen Inconsequenzen dieses Systems sich anschaulich zu machen. Aber der etwas schwerfälligere Engländer, der überdies eine gewisse mathematische Genauigkeit und Folgerechtigkeit in der Darstellung behauptet, ist vielleicht zum Gipfel der Consequenz gelangt. In der That hat Hobbes die Consequenz des Sensualismus weit genug getrieben, um einzusehen, daß nach ihr alle Allgemeinheit der Sätze nur aus der Uebereinkunft im Gebrauche der Wörter entstehe. Wenn er nun aber gleich an die Spitze seiner Lehre über den Menschen

---

*) Gesch. d. Phil. Bd. 11. S. 317.

den Satz stellt: kein Begriff ist in der Seele, der nicht zuvor in dem Sinne war, so scheint er das vergessen zu haben, was er später von den allgemeinen Sätzen sagen wollte; denn jenen allgemeinen Satz stellt er ja wohl so hin, als wenn er nicht bloß durch Uebereinkunft der Sprache wahr sei; und so offenbart es sich, daß alle seine allgemeinen Sätze seiner Theorie von den allgemeinen Sätzen widersprechen. Wenn es nun eine consequente Folgerung des Sensualismus ist, daß allgemeine Wahrheiten nur durch Uebereinkunft der Rede entstehen, dies aber dem Grundsatze des Sensualismus widerspricht, so ist es ja wohl unleugbar, daß es keinen consequenten Sensualismus geben könne.

Es bleibt uns also der consequente Pantheismus allein übrig von den Beispielen, welche von consequenten Irrlehren angegeben werden und hier, hoffen wir doch, wird Herr Professor Jäsche nicht bloß in den Wind hinein geredet haben, denn er will ja die Geschichte des Pantheismus in seinem Buche auseinander setzen und hat also gewiß sorgsam überlegt, welche Systeme des Pantheismus consequent verfahren sind und welche sich etwa einiger Inconsequenz schuldig gemacht haben. Wir können uns jedoch nicht auf das Historische der Schrift, deren erster Theil bis jetzt erst erschienen ist, einlassen, ohne zu weitläuftig zu werden; daher wollen wir uns nur an das Beispiel halten, welches in der angeführten Stelle gebraucht wird. Spinoza gilt nicht nur bei Herrn Jäsche, sondern bei vielen Andern für einen reinen, durchaus consequenten Pantheisten und vorbeigehen bei diesem Stein des Anstoßes läßt sich wohl nicht füglich. Aber tief einzugehen in die Lehre dieses sonderbaren Mannes verstattet auch nicht die Natur gegenwärtiger Untersuchung. Daher sieht sich der Verfasser, besonders Herrn Jäsche gegenüber, hier in einiger Verlegenheit. Denn dieser scheint ziemlich schnell fertig geworden zu sein mit seiner Meinung über die Lehre des Spinoza; das, was Herder und Schelling

für den Spinoza gesagt haben, genügt ihm nicht; *) der Auslegung Jacobi's aber stimmt er völlig bei. **) Nun muß aber der Verfasser ein doppeltes Bekenntniß thun, zuerst, daß er weder mit Jacobi's anklagender, noch mit Herder's mildernder Auslegung sich begnügen kann, und dann, daß er sich stets gewundert hat, wie man doch die Consequenz eines Mannes, der so viele Räthsel durch seine Lehre erregt, ohne uns zur Lösung zu verhelfen, so sehr hat preisen können. Einen Mann, welcher, wie Spinoza, seine Worte mit mathematischer Genauigkeit mißt, ist es schwer, an seinen Worten zu fassen; auch, wenn man seine Gedanken über Gott und seine unendlichen Attribute betrachtet, wird man darin etwas Unzusammenhängendes nicht leicht ausspüren können; wenn man ihn aber nach des Menschen Leben und Tod frägt, so ist es freilich hierin ihm schwerer, sich seinen allgemeinen Principien gemäß zu erklären. Nur auf eines will ich aufmerksam machen: Spinoza setzt eine ewige Existenz des menschlichen Geistes und des menschlichen Körpers sowohl vor, als nach diesem irdischen Leben, sofern nämlich, wie er sich ausdrückt, der Geist und der Körper unter der Gestalt der Ewigkeit (sub specie aeternitatis) gedacht werden. ***) Dieser Vorstellung gemäß sagt nun Spinoza, unser unsterblicher Geist, sofern er erkennt, sei ein ewiger Modus des Denkens, welcher von einem andern ewigen Modus des Denkens bestimmt wird, und dieser wieder von einem andern und so in das Unendliche, so daß alle zusammen Gottes ewigen und unendlichen Verstand bilden. †) Dies stimmt auch ganz mit der Art überein, wie er den Theil des menschlichen Geistes, welcher des ewigen Lebens theilhaftig sein

*) S. 16, 17.

**) S. 22.

***) Spin. Eth. V. 22, 23 c. schol.; 29, 30.

†) Eth. V. 40. schol.

soll, bei'm Weisen und bei'm unverständigen Menschen mißt, und wie er den menschlichen Verstand einen Theil des unendlichen Verstandes Gottes nennt; *) nicht aber stimmt es mit der Art überein, wie er zeigt, Gott als unendliche Substanz sei untheilbar und könne kein Attribut haben, welchem Theile zugeschrieben werden könnten, und es sei absurd, sich eine absolute Größe zu denken, welche meßbar sei und aus endlichen Theilen zusammengesetzt. **) Von jeher, um etwas mehr im Allgemeinen zu reden, ist es dem Verfasser sehr auffallend gewesen, wie der Mann, welcher doch sonst unbestimmte Dauer und unendliche Ewigkeit nach Cartesianischer Weise wohl zu unterscheiden weiß, ***) von einer unendlichen Reihe endlicher Ursachen in seinem bekannten achtundzwanzigsten Satze und von einem unendlichen Verstande, der doch zur natura naturata gehört, sprechen konnte, und daß sich hinter dieser Verwirrung zweier ihrer Art nach ganz verschiedenen Begriffe der Zwiespalt seiner Lehre sich ihm verborgen halte, läßt sich wohl kaum verkennen. Begreiflicher ist dies freilich bei den entschiedenen Richtungen des tiefsinnigen, aber von Vorurtheilen seiner Zeit und seiner Natur nicht freien Geistes, als die blinde Verehrung, welche man seiner Consequenz gezollt hat, wenn man bedenkt, wie wohl ein System, welches so wenig Aufschluß giebt über das wahre Wesen der Dinge und über die Art, wie es erkannt werde, mit dem durchgängigen Streben, dieses zu enthüllen, in Uebereinstimmung stehen könne. Verehrungswürdig erscheint uns wohl Spinoza in seinem Streben und in der Resignation, mit welcher er sich diesem hingiebt, aber daß er bei entschiedenen Irrthümern und bei zwei vorwaltenden Tendenzen, deren scheinbaren Streit er

*) Eth. II. coroll. prop. 11.
**) Eth. I. 12, 13; schol. prop. 15.
***) Eth. II. def. 5.

nicht zu schlichten wußte, nicht habe consequent verfahren können, ist gewiß. Jäsche wird hiervon wohl nicht überzeugt werden, da er von dem Spinozischen System als bekannt voraussetzt, daß es keinen wahren Unterschied zwischen Guten und Bösen gelten lasse *) und die Freiheit nicht nur des Menschen, sondern auch Gottes leugne; **) alles dieses sei demnach für Andere gesagt, welche den Spinoza mehr aus sich selbst, als aus Schriften polemischer Tendenz zu erkennen bestrebt sind.

Vielleicht hätte sich der Verfasser dieser etwas weitläuftigen Beweise überheben können, denn er findet, ganz unerwartet freilich, daß auch der Herr Professor Jäsche, obgleich er sonst die durchgängige Consequenz pantheistischer Systeme behauptet, doch zugleich zugiebt, der Pantheismus wolle Unvereinbares vereinen, die Vorstellungen des Ueber und doch zugleich In der Welt, der Dependenz und der Immanenz; ***) allein der Verfasser weiß recht gut, daß man oft im Allgemeinen etwas zugiebt und es doch im Besondern leugnet, wie der Menschen Art ist, und überdies kann er sich auch des Widerspruchs, welchen Herr Jäsche in dem Pantheismus glücklicher Weise doch noch gefunden hat, nicht bedienen. Aber wohl darf er hier fragen: was bleibt nun dem Herrn Professor Jäsche von allen den Behauptungen, welche er aufgestellt hat? Zuerst soll es nur zwei gänzlich consequente Systeme geben, den Kriticismus und den Pantheismus; dann findet sich, daß es auch noch einen consequenten Empirismus gebe; nun ist dieser zwar uns wieder unter den Händen zerronnen, aber dem Herrn Professor steht er doch vielleicht noch fest; zuletzt aber findet derselbe Mann auch, gar nicht von uns abweichend, selbst der Pan-

---

*) S. 11.
**) S. 12, 26.
***) S. 33.

theismus liege an einem unheilbaren Widerspruche darnieder, derselbe Pantheismus, welcher der äußersten Consequenz fähig ist. Hat nun der Verfasser Unrecht, wenn er behauptet, der Pantheismus könne nicht consequent ausgebildet werden, oder muß er künftig Consequenz da einräumen, wo ein Widerspruch vorhanden ist? — Mir scheint von den Behauptungen des Herrn Jäsche nichts übrig zu bleiben, als nur dieses: das kritische System sei allein consequent; für dieses, so, wie er es freilich ein wenig mit Jacobischer Philosophie versetzt hat, ist er ein Held; seine entschiedenen Gegner greift er am kräftigsten an; hie und da giebt er nun allerdings eine Blöße, aber man weiß nicht, ob es vielleicht nur geschah, um die Gegner in einen Hinterhalt zu locken; polemischer Art ist diese Schrift, und wir meinten, sie sollte historischer sein!

Bisher ist nun immer von Pantheismus die Rede gewesen und wir haben uns noch gar nicht über den Begriff des Pantheismus verständigt. Als wenn es so leicht wäre, diesen Proteus, wie ihn Jäsche zu nennen liebt, zu fassen, und als wenn wir uns verbergen könnten, daß wir mit Jäsche über ihn gar nicht zusammenstimmen. Doch wenn wir auf unsere Differenzen hierüber kommen, fürchte nur niemand, es werde sich dadurch etwas von dem Vorigen verrücken; denn unser Streit war ja eigentlich nicht über den Pantheismus, sondern nur, ob ein System, welches auf Irrthum beruhe, consequent sein könne oder nicht. Jetzt aber wird es Zeit sein, den zweiten und letzten persönlichen Streitpunkt zwischen Herrn Jäsche und mir zu erörtern. Er nämlich wirft mir vor, ich hätte den Begriff des Pantheismus ganz falsch gefaßt, und so muß es auch wohl sein, wenn wir — ich, der ich den Pantheismus ganz offenbar bestritten zu haben glaube, und Andere, welche ich auch nicht für Pantheisten halte — mit Recht des Pantheismus beschuldigt werden, und wenn ich fälschlich behaupte, es gebe

gar keine wahren und reinen Pantheisten, sondern nur hie und da eine Richtung der Denkart, welche sich dem, was man Pantheismus mit Recht nennt, nähere. Dieser letzte Satz stützt sich auf einen allgemeinern, nämlich daß es keinen reinen, durch das ganze Leben hindurchgeführten Irrthum geben könne; vorausgesetzt nun, dieser allgemeinere Satz sei wahr, wie ich ihn denn immer noch für wahr halte, und ferner vorausgesetzt, Herr Professor Jäsche hätte Recht, daß es nach seinem Begriffe vom Pantheismus reine Pantheisten gebe, so ließe sich ja wohl schließen, die Lehre, welche er Pantheismus nennt, sei kein Irrthum, sondern Lehre der reinen Wahrheit.

Pantheismus, hat der Verfasser ganz einfältiglich gemeint, ist die Lehre: Alles sei Gott, versteht sich alles seinem wahren Wesen nach, nicht mit dem Schein behaftet, welcher uns das Göttliche in ihm verbirgt. Der Klang des Wortes schien ihm hiermit ganz gut zusammenzustimmen. Nun bemerkte er aber auch, daß der Sinn des Wortes Gott nicht von Allen, welche es gebrauchen, auf gleiche Weise genommen werde; denn Einige schienen ihm darunter nur eine sich entwickelnde Weltkraft, die alles umfasse und über alles walte, zu verstehen; Andere aber ein wahrhaft vollkommenes, sich durchaus gleich bleibendes Wesen, welches zwar als der Grund dieser Weltkraft, aber nicht als diese Weltkraft selbst gedacht werden könnte. Deswegen spaltete er den Pantheismus in zwei gleiche Theile, von welchem der eine das Wahrhafte ohne allen Schein für eine stets lebendige, sich entwickelnde Kraft halte, der andere aber dasselbe für ein stets sich gleich Bleibendes, für ein Vollkommenes ansehe; den ersten Theil nannte er die Evolutionslehre, welche mit der Emanationslehre, wie Herr Jäsche thut, nicht zu verwechseln, und von diesem behauptete er, daß derselbe eigentlich nur von einer Welt wüßte; den andern Theil nannte er die Lehre der Immanenz, welche zwar einen voll-

kommenen Gott anerkenne, aber nicht einen Schöpfer und eine Welt. Nun suchte er ferner zu zeigen, daß beide Lehren nicht folgerecht durchzuführen, daß aber wohl das Streben vorhanden sein könne, die eine oder die andere Vorstellungsart festzuhalten, und daß nicht selten beide von verworrenen Köpfen unter einander gemischt würden, möchte auch nicht zu leugnen sein, wovon hier nur als Beispiel stehen mag Giordano Bruno, ein sehr verworrener leidenschaftlicher Mann, welchen Herr Professor Jäsche, wenn er dessen Pantheismus auseinander setzen sollte, hoffentlich besser kennen gelernt haben wird, als er ihn bisher zu kennen scheint. *) Der wissenschaftlichen Polemik aber, suchte ich endlich zu zeigen, müsse es darum zu thun sein, beide Vorstellungsarten streng auseinander zu halten, um zu zeigen, wie aller Pantheismus eigentlich nur ein Versuch sei, sich in einer einseitigen Richtung fortzubewegen, in welcher man sich nicht bis an das Ende erhalten könne. **)

Hieran habe ich nun sehr Unrecht gethan, wie Jäsche meint; der vielgestaltige Proteus ist nicht in so einfältigen Bestimmungen zu fassen; ich meinte zwar, mit den Verwandlungen des Proteus hätte ich es gar nicht zu thun, wenn ich den Begriff, das allgemein Bleibende des Pantheismus aufzufassen suchte; allein wenn ich eines Bessern belehrt werde, muß ich ja wohl nachgeben und mich obenein bedanken. Die Sache aber, welche Jäsche verficht, scheint mir nicht von der Art zu sein, daß sie uns überzeugen müßte. Wie schon gesagt, es ist der etwas modificirte Kri-

*) Er preist ihn wegen seiner wissenschaftlichen Ausbildung des Immanenzsystems S. 23, S. 97; zuweilen allerdings finden sich bei ihm Aeußerungen, die auf das Immanenzsystem deuten, aber auch ebenso entgegengesetzte Meinungen. Und wissenschaftliche Ausbildung in seiner Zeit? und bei einem Manne, welcher die Lullische Kunst pries und trieb?

**) Dies ist wesentlich das, was ich in meinen Abriß der phil. Logik S. 258 f. gesagt habe.

ticismus Kant's, welcher allein seine Billigung findet. Wir werden sehen, wie er diesen dem Pantheismus entgegensetzt, und ob wir genöthigt sind, alles für Pantheismus zu halten, was nicht eine sonderbare Mischung Kantischer und Jacobischer Lehren zu seiner Richtschnur macht.

Zweierlei Dinge sind es, welche Jäsche dem Pantheismus züschreibt, und welche nach ihm sein Wesen bilden; das eine wollen wir sogleich näher betrachten; es ist, daß der Pantheist annimmt, das Uebersinnliche könne gewußt werden, wogegen der Halb-Kantianer beweist, es könne nicht gewußt, sondern nur geglaubt werden mit einem rein vernünftigen Glauben, d. h., wie er mit Fries sagt, mit innerster, rein vernünftiger Ueberzeugung im sittlichen Selbstvertrauen. *) Hier tritt nun das Glauben dem Wissen entgegen, und nicht gern möchte ich scheinen, dem Wissen auf Kosten des Glaubens das Wort reden zu wollen, da ich wohl weiß, wie viel das Menschengeschlecht dem Glauben verdankt, und auch nicht minder fühle, wie der Glaube an das Sittliche, welchen Kant und Jacobi, freilich nicht ganz einig unter sich, zum Stern ihres Laufs machten, von ihrem edeln, sittlichen Gemüth Zeugniß ablegt. Allein jedem das Seine. Wenn wir als Philosophen das Wissen suchen, so müssen wir deswegen nicht als Menschen den Glauben vernichten. Auch weiß man ja wohl, daß der Glaube, welcher mit dem sittlichen Selbstvertrauen eins ist, von Einigen nicht für den einzigen, von Andern für gar keinen Bestandtheil des wahren Glaubens gehalten wird, so daß man wohl den Jäscheschen Glauben immerhin einiger Censur unterwerfen kann, ohne deswegen nothwendig für einen Ungläubigen zu gelten.

Doch wozu die Winkelzüge? — Jedem Vernünftigen ist es ja wohl klar, daß der Glaube, welcher nicht ewig dauert, wie die Liebe, welcher geringer ist, als das Schauen,

---

*) S. 46 f.

auch geringer sein müsse, als das Wissen von der ewigen Wahrheit. Der also würde uns wohl keinesweges in einen trostlosen Zustand versetzen, welcher uns zeigte, es sei ein Wissen des Uebersinnlichen, des Ewigen möglich, nicht allein ein Glauben. Allein eben hierum dreht sich der Streit, ob es möglich sei oder nicht. Da sich die, welche nur vom Glauben wissen wollen, auf Kant und Jacobi berufen, so müssen wir wohl beider Männer Lehren vom Nichtwissen und vom Glauben etwas näher untersuchen.

Die Gründe Kant's, das müssen wir gestehen, haben einige Scheinbarkeit, denn sie scheinen uns in einer genauen Analyse darzuthun, daß alles das, was wir für ewige Wahrheit ansehen möchten, in Mathematik, Physik und Metaphysik, doch nur auf Formen der Erscheinung, also nur auf Vergängliches und Sinnliches sich beziehe, und in ihm also kein Wissen von der übersinnlichen Welt uns gegeben werde. Allein als etwas Sonderbares ist es uns aufgefallen, daß die Kantianer nicht auch das, was wir in der Kritik der reinen Vernunft zu erfahren bekommen, mit in diese Kritik verflechten; wir erfahren etwa soviel darin, daß alles menschliche Denken nur Sinnliches betreffe und daß sich der Mensch besinnen könne, wie sein Forschen nicht das Uebersinnliche zu erforschen vermöge. Sollte nun nicht, meinen wir, das Verfahren weiter fortgesetzt und gezeigt werden, daß auch diese Erkenntniß nur für den Menschen wahr sei, aber nicht für Gott gelte? Soll alle menschliche Erkenntniß nur für den Menschen während seines zeitlichen Lebens gelten, aber keine ewige Wahrheit sein, so, dächte ich, müßte dies auch von der kritischen Erkenntniß gesagt sein. Oder soll diese allein eine Ausnahme von der Regel machen? — Wir wollen es zugeben; der Mensch in seinem irdischen Leben mag vor Gott, wie vor sich selbst, nur Erscheinungen erkennen, so ist ja eben diese Erkenntniß von seiner Lage eine Erkenntniß, die ebenso in Gott ist, wie in ihm, mithin eine übersinnliche Erkennt-

niß, und nicht wahr ist es, was die Kantianer sagen, wir wüßten nichts von dem Uebersinnlichen. Was sie selbst von dieser Inconvenienz ihrer Lehre halten mögen, weiß ich nicht; mir aber kommt sie vor, wie die Meinung derer, welche dafür halten, im Leben solle man keinen allgemeinen Grundsätzen folgen und davon nur den einzigen Grundsatz ausnehmen, daß man keinen allgemeinen Grundsätzen folgen solle, oder auch wie die Meinung der Skeptiker, daß der Mensch nichts wissen könne, außer nur, daß er nichts wissen könne. In der That, mit der Skepsis hat die Meinung der Kantianer die größeste Verwandtschaft; denn nimmt man an, das Resultat der Kantischen Kritik sei nicht eine ewige Wahrheit und nicht in Gott, so heißt ja dies nichts anderes, als auch dies sei ungewiß, daß der Mensch bloß sinnliche Erscheinungen zu erkennen vermöge.

Ziehen wir nun die Theorie Jäsche's vom Glauben in Betrachtung. Sie beruht wesentlich auf dem sogenannten Primat der praktischen vor der theoretischen Vernunft; aber was mich betrifft, ich sehe in derselben nichts, als eine ziemlich augenscheinliche Verwechslung der Begriffe. Halten wir uns zuerst an die Friesische Formel: es werde geglaubt mit innerster, rein vernünftiger Ueberzeugung im sittlichen Selbstvertrauen, so ist nicht abzusehen, warum die rein vernünftige Ueberzeugung, welche wir von unserer Freiheit haben, nicht eine Ueberzeugung des Wissens sein soll, sondern eine Ueberzeugung des Glaubens. Die Freiheit des Willens kann ein Gegenstand meines Denkens werden; überzeuge ich mich nun, sei es an Thatsachen meines Selbstbewußtseins oder aus dem Begriff meines Ich, daß ich mir Freiheit zuschreiben müsse, genöthigt durch das gesetzmäßige Verfahren meiner Vernunft, so erhalte ich eine Ueberzeugung des vernünftigen Denkens, welche ich nicht anders, als ein Wissen nennen kann, in dem ersten Fall ein empirisches, in dem andern ein speculatives Wissen. Ebenso ist es mit dem Primat der

praktischen vor der theoretischen Vernunft. Wenn es für einen jeden sittlich Gesinnten gewiß sein soll, daß er frei ist und unsterblich, auch daß eine höchste Intelligenz ist, so heißt ja dies wohl nur, ein jeder vernünftige Mensch müsse dies erkennen als ewige Wahrheit, wenn er nicht etwa durch seine unsittlichen Neigungen abgewendet werden sollte von der Erkenntniß des Wahren; also nicht die praktische Vernunft entscheidet hierbei, sondern die theoretische erkennt sie als einen Gegenstand ihres Denkens, wobei sie auf keine andere Weise von ihr abhängig ist, als von jedem ihrer Gegenstände, und wenn verkehrte Neigung sie dabei verwirren kann, so ist auch dieses nichts besonderes oder auffallendes, denn so geschieht es uns ja bei allen unsern Irrthümern, so beurtheilen wir auch, von Neigung bestochen, den Freund milder, als den uns Fremden.

Eine ganz andere Lehre vom Glauben ist die Jacobi's, ihren ersten Principien nach sehr alt und von so unwissenschaftlichen Männern vorgetragen, daß ich mich ihre Namen zu nennen scheue. Sie ist auch diesen ersten Grundsätzen nach so oft widerlegt worden, daß man mit wenigen Worten an ihr vorübergehen kann; aber freilich verknüpft sich bei Jacobi manches mit diesen Principien, was einen bessern Grund hat und eine bessere Ausführung verdient hätte, als es in der kranken Gesellschaft, in welcher es sich zeigt, erfahren konnte. Doch wir sprechen hier nur von den Grundsätzen. Diese, finde ich, sind doppelter Art; sie beruhen theils auf dem Zweifel an der Wahrheit der Außenwelt, weswegen Jacobi will, wir könnten an ihr Dasein nur glauben, theils auf der Verwechslung des Wissens mit dem bewiesenen oder abgeleiteten Wissen; an die Grundsätze, an das nicht abgeleitete Wissen könne man nur glauben. Was den ersten Grund Jacobi's betrifft, so hat er ihn selbst genug herabgesetzt, um vieles Reden dagegen überflüssig zu machen, und er schlägt auch in die gegenwärtige Untersuchung nicht ein, da hier nur

von dem Glauben an das Uebersinnliche die Rede sein soll. Aber wie? das soll nur ein Wissen sein, was bewiesen werden könne, die Erkenntniß der Grundsätze dagegen, welche beweisen, ein Nicht-Wissen? So würde ja das Wissen aus dem Nicht-Wissen folgen. Und welchen Glauben erhielten wir alsdann? Einen Glauben an das Sinnliche so gut, wie an das Nicht-Sinnliche, einen Glauben an die logischen und mathematischen Grundsätze, und dieses alles müßte in eine Kategorie geworfen werden mit dem Glauben an Autorität, an Vermuthungen, endlich mit dem religiösen Glauben. Wie kann man so das Verschiedenartigste vermischen! Der, welcher seinen religiösen Glauben feststellen und gegen Zweifel sichern will, wird gewiß nicht damit zufrieden sein, wenn ihm bewiesen wird, Glaube sei nöthig, denn wir müßten doch daran glauben, daß jedes Ding und jede Größe sich selbst gleich sei. Wenn man von einem Glauben an Ueberlieferung, an Autorität, ja an seine eigene Vermuthung, die zur Autorität wird, hört, dann sieht man noch die Verwandtschaft mit dem religiösen Glauben, dem kindlichen Glauben der Kinder an ihren Vater, hindurch schimmern; wenn aber von einem Glauben an die Grundsätze gesprochen wird, welche aus keinem andern Grunde geglaubt werden sollen, als weil sie nicht bewiesen worden sind, so hört alle Aehnlichkeit des Bezeichneten auf; man kann sich die Nacktheit des gemachten Wortspiels nicht verhüllen.

Doch wir haben hiermit nur gezeigt, daß weder die Jacobische Lehre vom Glauben recht tüchtige Gründe uns biete, noch die Kantische Lehre vom Nicht-Wissen ganz gut mit sich selbst zusammenstimme; aber die Meinung ist zu sehr verbreitet, daß unser Erkennen allein im Sinnlichen wurzele und allein Sinnliches zu unserm Bewußtsein bringe, durchaus aber nichts Uebersinnliches, und sie stützt sich nicht allein auf Kantische und Jacobische Gründe, sondern mehr noch auf den Augenschein, als daß wir nicht auch denen, welche

sich vom Geschrei der Menge einschüchtern lassen oder doch nicht sogleich wissen, wie sie von den überlästigen Redereien sich losmachen sollen, unsere Gründe für das Gegentheil darbieten müßten. Es soll dies auch gar keine neue Lehre sein, sondern nur das alte Lied, welches schon oft gesungen, immer wieder von Neuem den wahrhaften Menschen ergötzt, und auch hier hoffentlich keinem Menschen ohne Falsch zum Aergerniß gereichen wird, wenn es auch in einer etwas andern Manier vorgetragen werden sollte. Jedermann muß sich wohl darüber entsetzen, wenn er redlich geforscht hat und glaubt, in der Wissenschaft etwas weiter gekommen zu sein, als er früher war, wenn ihm nun gesagt wird, er wisse nur Sinnliches, nur von Erscheinungen, gar nichts aber vom Uebersinnlichen, außer etwa, daß es ist; und wenn er dann bedenkt, daß doch das Uebersinnliche allein das Wahre sei, das Sinnliche dagegen nur scheinbar, soweit es sinnlich. *) Denn soviel kann ja auch der wissen, welcher in den Wissenschaften gar nicht viel geforscht hat; und jeden muß fortan ein Ekel anwandeln vor dem weitern Forschen in der Geschichte der Natur und des Geistes und wie die Wissenschaften sonst heißen, wenn er einmal weiß, er könne nur Scheinbares erforschen. Ihr tödtet alle Lust an der Wissenschaft, die ihr sagt, es sei kein Wissen vom Uebersinnlichen.

Nun soll aber keinesweges geleugnet werden, unser Erkennen wurzele im Sinnlichen, oder gehe von ihm aus; sondern nur, es könne über dasselbe hinausgehen. Bemerken wir nämlich, daß alle sinnliche Empfindung eine Wirkung ist, welche zwischen zwei oder mehrern ineinander greifenden Thätigkeiten geschieht, den Thätigkeiten des Empfindenden und des Empfundenen. Soweit nun das Geschehen allein aufgefaßt wird, soweit ist auch nur Sinnliches in unserer Erkenntniß. Allein alsbald gesellt sich auch die Thätigkeit des

---

*) So erklärt sich auch Jäsche über die sinnliche Welt S. 92.

Verstandes zu dem sinnlichen Bewußtsein vom Geschehen und sondernd greift sie ein in dasselbe. Zuvörderst frägt sie: Was ist in dem Geschehen die Thätigkeit des einen, was die des andern der zusammenwirkenden Dinge? Daß diese der Verstand zu unterscheiden vermöge, das wird niemand leugnen wollen, welcher jemals in den Wissenschaften nach Ursache und Wirkung, und welchem Dinge die eine oder die andere zuzuschreiben sei, geforscht hat, und leben läßt sich gar nicht ohne diese Forschung. Nun behaupte ich: ist erkannt worden durch die verständige Unterscheidung die Thätigkeit eines Dinges, durch welche es Grund eines Geschehens wird, so ist dies die Erkenntniß eines Nicht-Sinnlichen; denn eine jede sinnliche Empfindung ist ein Geschehen, aber nicht der Grund eines Geschehens; aus jener Thätigkeit in ihrem Zusammentreffen mit einer andern setzt sich die sinnliche Empfindung zusammen und sie ist eben deswegen ein nicht-sinnlicher Bestandtheil der sinnlichen Empfindung; durch keinen Sinn läßt sie sich entdecken, denn die sinnliche Empfindung setzt sich aus empfindender und empfundener Thätigkeit zusammen. Nun ist aber diese Erkenntniß des Unsinnlichen auch eine Erkenntniß des Uebersinnlichen; denn aus den beiden oder aus allen zusammen eingreifenden Thätigkeiten des Empfindenden und des Empfundenen wird die sinnliche Empfindung erklärt und das Erklärende ist der Grund des Erklärten und steht über diesem, also ist auch die nicht-sinnliche Erkenntniß der Thätigkeiten, aus welchen die sinnliche Empfindung entsteht, die Erkenntniß eines Uebersinnlichen.

Oder ist man damit nicht zufrieden, daß wir eine Erkenntniß des Uebersinnlichen haben, weil man vielleicht in ihm nicht das finden möchte, was man in ihm zu finden gehofft hatte, ich weiß nicht was, und sollte man deswegen nun weiter verlangen, wir sollten auch zeigen, daß wir das Uebernatürliche zu erkennen vermöchten, so könnten wir uns zwar darauf berufen, daß ein jedes Uebersinnliche auch ein

Ueber-

Uebernatürliches sei; allein wir wollen keinesweges damit der Forderung ausweichen, vielmehr kommt sie uns ganz gelegen, um unserer Behauptung größere Anschaulichkeit zu geben. Wir wollen uns deswegen an die Betrachtung des Menschlichen wenden, an welchem uns ja das Höchste, was wir begreifen, anschaulich wird. Eine jede in das sinnlich erkennbare Geschehen eingreifende Thätigkeit des Menschen ist eine freie Thätigkeit; daß aber das Freie ein Uebersinnliches und Uebernatürliches sei, das wird ja auch von denen anerkannt, deren Meinung wir hier bestreiten; sie sind nur, ihrem Führer Kant folgend, sehr in Sorge deswegen, man möge, das Freie zu erkennen, nicht dem menschlichen Verstande zumuthen können; an das Freie, ja an die Freiheit werde nur geglaubt, oder es sei wenigstens nur ein Postulat der praktischen Vernunft, daß wir frei sind. Dem ließe sich zwar vieles entgegensetzen, allein wir müssen uns hier engere Grenzen ziehen, damit wir nicht von Allem auf Alles kommen. Nur soviel sei erlaubt, zu erwähnen: Kant lehrt, der Mensch sei frei, aber nur als Glied der übersinnlichen Welt, in der sinnlichen Welt komme keine freie That zur Erscheinung. Wenn er damit meint, die Erscheinung sei nicht frei, so müssen wir ihm beistimmen, denn auch uns ist das sinnliche Geschehen nur ein Product aus sich durchkreuzenden und wechselseitig bedingenden Thätigkeiten; wenn aber er oder seine Schüler damit ausdrücken wollten, daß in der Welt der Erscheinungen keine Freiheit sei, so wissen wir uns in diese Vorstellung nicht zu finden. Denn die Handlungen des Menschen sind doch wohl in der Sinnenwelt und in der übersinnlichen Welt, welche man sich als eine Welt der Vollendung, des Wesens, der Unveränderlichkeit zu denken pflegt, können keine Handlungen vorkommen; wie kann nun der Mensch frei sein, ohne daß er freie Handlungen, Thaten oder wie man es nennen will, weder in der Sinnenwelt, in welcher er unfrei handelt, noch in der übersinnlichen Welt,

in welcher er gar nicht handelt, haben soll? Diesen Widerspruch zu heben, ist der Verfasser nicht im Stande; die Lehre, daß in der Welt der Erscheinungen keine Freiheit sei, scheint ihm allen Unterschied zwischen Gutem und Bösem in dieser Welt, alle Möglichkeit der Bekehrung, der Besserung oder Verschlechterung der Sitten, mit einem Worte, alle philosophische und religiöse Sittenlehre für dieses Leben aufzuheben. Kant hat ferner daran gezweifelt, ob man im Stande sei, auch nur eine That als eine freie That zu erkennen. Dieser Zweifel, welcher auf das Geschichtliche geht, mag zu entschuldigen sein, denn er zeugt von dem sittlichen Ernste des Mannes, welcher freilich mit seinem negativen Verfahren in der Sittenlehre zusammenhängt, aber sich gut ausnimmt gegen die Laxität Anderer; und gewiß ist auch das Unternehmen auf nichts Leichtes gerichtet, zu entscheiden, was in den Begebenheiten des Menschenlebens eine freie That sei, und was unfreiwillig geschehe. Allein die Schwierigkeit der Untersuchung soll uns von ihr nicht abschrecken; daß niemand sich von ihr abschrecken lasse, wenn er in den Fall kommt, über bösen oder guten Willen entscheiden zu müssen, zeigt das Leben aller Menschen. Wir wollen es uns nicht verhehlen: es ist möglich, das Urtheil mißlingt; in vielen oder allen Fällen entscheiden wir mehr nach Meinung, als nach wissenschaftlicher Einsicht; Neigung, Gefühl, genug individuelle Ansicht mischen sich in unser Urtheil ein; allein daß sie sich nur einmischen, daß wir dahin streben sollen, alle individuellen Beweggründe zum Urtheil abzuhalten und, soviel als möglich, der allgemeinen Urtheilskraft allein die Entscheidung zu überlassen, dies entscheidet, dies zeigt hinlänglich, daß dem Verstande ein Urtheil zukomme über das Freie, das Uebersinnliche, das Uebernatürliche; freilich einem ganz andern Verstande, als dem, welchen man in dem ärmlichen Schließen nach allgemeinen Grundsätzen beschlossen wähnt, einem Verstande, der zu unterscheiden weiß, was Umstände

auf den Menschen wirken und was von ihm selbst als freie That ausgeht, der auch schließt, aber schließt aus den Erscheinungen auf ihren Grund, auf die Kraft, auf den Charakter und die Thätigkeit der Dinge.

Doch alles dies scheint vielleicht Manchem hier sehr unpassend zu stehen, wo es sich eigentlich von der Streitfrage handelt, ob Gott zu erkennen sei oder nicht. Bedenkt man es aber näher, so wird man einen Zusammenhang finden Setzt man nämlich, was doch auch von unsern Gegnern gesetzt wird, Gott schaffe das Uebersinnliche, die übersinnliche Welt sei im göttlichen Verstande, *) so ist ja auch die Erkenntniß des Uebersinnlichen eine Erkenntniß Gottes, wenn auch nicht seiner vollendeten Herrlichkeit nach, doch irgend ein Positives in ihm auffassend. Dieses wird vielleicht durch das Folgende noch deutlicher werden. Wenn wir dem Verstande oder, um nicht über Worte zu streiten, der Vernunft das Recht zugestehen müssen, über das Freie in dem menschlichen Leben ein Urtheil abzugeben, so wird man auch nicht in Abrede stellen, daß wir das Gute zu erkennen vermögen in irgend einer Weise seiner Erscheinung, denn unter den Erscheinungen, in welcher das Freie ist, kommen doch auch Erscheinungen, in welchen das Gute ist, vor. Nun ist aber wohl kaum irgend etwas sicherer, als daß Gott das wahrhaft Gute sei und daß mithin in allem Guten auch zugleich das Wesen Gottes erkannt werde, und so glauben wir vollständig bewiesen zu haben, daß kein Mensch seinem beständig sich ihm erzeugenden Denken nach sich von der Ueberzeugung losmachen könne, es sei etwas von Gott zu erkennen.

Wir setzen aber freilich hierbei etwas voraus, was der Herr Professor Jäsche auf das äußerste, eben als Kennzeichen des Pantheismus, bekämpft hat, nämlich daß Gott nicht bloß über der Welt, sondern auch in der Welt ist. Dies ist der

*) S. 88.

zweite Punkt, an welchem er den Pantheismus von der richtigen Lehre von Gott und der Welt unterscheidet. Wir haben schon früher gesehen, wie er darin den Widerspruch des Pantheismus findet, daß er das Ueber mit dem In der Welt vereinigen wolle. Er spricht sich aber auch hierüber später genauer aus: nicht eigentlich über, auch nicht außer der Welt sei Gott, sondern er sei prätermundan; *) es sei Lehre des Pantheismus, daß Gott der Grund oder die Substanz der Welt sei, wahre Lehre aber, Gott sei übersinnliche Ursache der Welt durch Freiheit. **) In allen diesen Ausdrücken finden wir nun im Wesentlichen immer wieder Kantische und Jacobische Lehre. Daß nun diese etwas Wahres lehre, soll keinesweges geleugnet werden; das Falsche, welches aber auch darin ist, besteht nicht sowohl in dem, was sie aussagt, als in dem, was sie leugnet. Wir wollen uns zuerst an einige Ausdrücke halten, welche, wie es mir scheint, über das Kantische Maaß hinausgehen; ich sage, wie es mir scheint, denn ich sehe wohl ein, daß man alle Aeußerungen Kant's über Gott und Welt im Gedächtniß haben müßte, wenn man mit völliger Gewißheit sprechen wollte, da Kant selbst in seiner Lehre über Gott sich vielfältig hin und her wendet. Doch es kommt nichts darauf an, ob Jäsche mit Kant oder für sich irrt. Zuerst ist mir aufgefallen, daß zur richtigen Lehre gerechnet wird, eine Art von Dasein der Dinge in Gott vor ihrer wirklichen Existenz anzunehmen und eine ursprüngliche Immanenz des Seins und Wesens derselben im göttlichen Urwesen und Ursein; ***) der Ausdruck „eine Art von Dasein" schien mir sehr zweideutig; nachher glaubte ich ihn mir aus der Aeußerung, nach der richtigen Schöpfungslehre existire die Welt nur als Gedanke in Gott, †) erklären zu

*) S. 92 f.; S. 102.
**) S. 47; S. 88.
***) S. 54.
†) S. 88.

dürfen, besonders wenn ich es mit dem verglich, was in der so eben angeführten Stelle gelehrt wird, daß auch die dualistische Lehre, welche Gott zum bloßen Architekten der Welt macht, ein ursprüngliches Sein der Dinge in Gott ihrer Form nach annehme; allein sogleich wurde mir diese Erklärung wieder schwankend, als ich weiter las und fand, daß Jäsche auch eine ewige Immanenz der Welt im Gedanken Gottes annimmt; *) denn wenn die Dinge ursprünglich allein in Gott sind, nachher aber aufhören sollen, allein in Gott zu sein, jedoch in Gottes Gedanken sind und ewig bleiben, so muß doch wohl ihre ursprüngliche Existenz in Gott noch eine andere sein, als die nur in seinem Gedanken. Darin bestätigte mich auch dies, daß der strenge Pantheismus erheischen soll nicht nur eine ursprüngliche Existenz, sondern ein immerwährendes Sein und Leben der Dinge in Gott; **) denn, dachte ich, dieser falschen Lehre muß doch wohl entgegengesetzt werden die richtige, daß, nachdem die Dinge ihre ursprüngliche Existenz in Gott gehabt, sie mit der Schöpfung angefangen, eine Existenz außer Gott zu haben, ganz gleich jener Existenz, welche sie früher in Gott hatten; wenn nun jetzt die Dinge eine Existenz der Substanz und der Selbständigkeit nach außer Gott haben, so werden sie wohl vor der Schöpfung eine Existenz der Substanz und der Selbständigkeit nach in Gott gehabt haben, also nicht nur dem Gedanken nach in ihm gewesen sein. Hiermit schienen mir auch die vorher angeführten Ausdrücke zu stimmen, daß eine ursprüngliche Immanenz des Seins und Wesens der Dinge in Gott angenommen werden müsse. Allein nun wußte ich nicht zu finden, wie alsdann die Dinge aufhören könnten, auf dieselbe Art in Gott zu sein, wie sie vor der Schöpfung waren, denn sie waren ja auch schon der Substanz und der

---

*) A. a. O.

**) S. 71.

Selbständigkeit nach in Gott, noch auch, wie sie dadurch, daß sie anfingen, der Selbständigkeit und der Substanz nach außer Gott zu existiren, eine andere Existenz empfingen, als da sie in Gott der Substanz und der Selbständigkeit nach existirten. Genug, ich finde mich hier in einiger Verlegenheit über die Meinung des Herrn Professor Jäsche; ein schärfer sehender Oedip mag das Räthsel lösen. Nur soviel meine ich zu sehen, daß er sich bei diesen Untersuchungen in ein Feld verirrt hat, welches er seiner Ansicht nach gar nicht hätte betreten sollen. Denn wenn er ausgeht von dem Glauben an eine unbegreifliche Schöpfung, so sollte er doch wohl über das Unbegreifliche nichts weiter zu bestimmen suchen. Man bemerke aber, wie der Mann, welcher so streng seine Lehre dem Pantheismus entgegenzustellen strebt, doch unvermerkt in ein Unternehmen hineingezogen wird, aus welchem seiner Meinung nach der Pantheismus entsteht. Sollte dies nicht für die Vernünftigkeit, ja Nothwendigkeit des Unternehmens ein Zeugniß geben?

Wenn wir aber auch über das Sein der Dinge in Gott vor der Schöpfung keine sichere Auskunft bei Jäsche finden, so doch vielleicht von ihrem Sein außer Gott und wie sich dasselbe zu Gott verhalte. Im Ganzen liegt das Bestreben zum Grunde, den Dingen in der Welt wahre Selbständigkeit und Freiheit zu retten, welche ihm gefährdet scheinen, wenn man zugebe, Gott sei in der Welt, nicht prätermundan. Wer möchte dieses Bestreben tadeln? Aber es frägt sich, ob durch das Sein Gottes in der Welt die Freiheit und Selbständigkeit der vernünftigen Wesen aufgehoben werde. Doch davon später. Hier ist nun zu bemerken, daß die Freiheit der Dinge in der Welt nach kritischer Lehre als eine Freiheit der Dinge in der übersinnlichen Welt genommen wird. Nun muß ich gestehen, niemals mir von einer solchen Freiheit einen rechten Begriff bilden zu können. Denn angenommen, die übersinnliche Welt sei eine durchaus vollkom-

mene, aller sinnlichen Hemmungen und Beschränkungen frei und ledig, worin besteht alsdann ihre Freiheit, als in der negativen Fessellosigkeit? Was mich betrifft, ich habe immer die Freiheit mir gedacht als ein Vermögen zur That; Thaten aber können nicht da sein, wo die Vollendung ist und wo es nichts zu thun giebt. Wir wollen Herrn Jäsche selbst sprechen lassen: „Eine durch den göttlichen Willen, als das Werk seiner freien Wahl geschaffene Welt muß darum aber auch als mit einem Male in einem Augenblicke ganz vollendet, dem Dasein ihrer Substanzen nach, gedacht werden, da der von Zeitbestimmungen schlechterdings unabhängige göttliche Schöpfungsact einer freien Caussalität nur ein einziger unendlicher sein kann." *) Also eine auf einmal vollendete Welt durch Gottes Schöpfung; zwar findet man beschränkend hinzugesetzt: „dem Dasein ihrer Substanzen nach", aber dies kann wohl nicht viel bedeuten, da eben aus dem einzigen unendlichen Schöpfungsact das Ganze gewiß auch ganz hervorgehen soll. Wie mag sich nun wohl die Schöpfung noch vollenden durch freie Thaten, welche Wissenschaft und Sittlichkeit und alles Gute erringen, wenn sie schon vollendet aus der Hand des Meisters hervorgegangen ist? — Wollen wir doch gewiß, wenn wir über unsere Freiheit unterrichtet zu werden wünschen, davon hören, wie unsere Thaten in dieser sinnlichen Welt frei aus uns hervorgehen, damit wir sie loben oder tadeln dürfen, und daher wird uns eine Lehre nicht genügen können, welche uns Freiheit nur in einer übersinnlichen Welt, von welcher wir nicht einmal etwas wissen sollen, zugesteht.

Wenn nun durch diese Lehre keinesweges das gerettet wird, was Bedürfniß unseres vernünftigen Lebens ist, so sind auch die Formeln, in welchen das Verhältniß der Welt zu Gott dargestellt werden soll, ganz ungeschickt, den Zwecken zu entsprechen, zu welchen sie aufgestellt werden. Jäsche wirft

---

*) S. 88.

den Pantheisten unter andern nach Kantischer Weise vor, sie gebrauchten den Begriff der Substanz in einem Gebiete, in welches er nicht gehöre, in dem übersinnlichen nämlich, da er nur für die Erkenntniß der Erscheinungen seine Bedeutung habe; *) aber sagt er doch selbst, Gott habe die Dinge der Substanz nach geschaffen, und diese Schöpfung denkt er sich als Schöpfung der übersinnlichen Dinge. Es ist ja wohl schon von Jacobi und später von Andern hinlänglich nachgewiesen worden, daß der Begriff der Substanz, nachdem er von Kant aus dem Gebiete des Uebersinnlichen ausgestoßen worden, unter einer andern Benennung, unter dem Namen des Dinges an sich, wieder in dasselbe eingeführt wurde. Denselben Vorwurf aber, welchen Jäsche den Pantheisten macht, kann man ihm auch und mit größerem Rechte zurückgeben; denn von ihm wird der Begriff der Ursache gebraucht, um das Verhältniß zwischen Gott und den übersinnlichen Dingen zu bezeichnen, ein Begriff, welcher nach Kant auch nur auf dem Gebiete des Sinnlichen seine Anwendung findet. Es kann als ein wahrer Gewinn der Kantischen und Jacobischen Untersuchungen über den Begriff der Ursache angesehen werden, daß man das Verhältniß zwischen Ursache und Wirkung genauer bestimmt hat. Ehe dieser Begriff so genau bestimmt war, durfte es nicht geradezu getadelt werden, daß z. B. ein Spinoza von einer causa sui sprach, denn der philosophische Sprachgebrauch war in diesem Punkte noch nicht bestimmt; jetzt aber, da man darüber einig ist, wenigstens sind mir keine erheblichen Bedenklichkeiten dagegen aufgestoßen, daß Ursache und Wirkung zu einer Zeit sind, und daß ursachliche Verbindung nur zwischen schon vorhandenen Dingen und auch nicht ohne Wechselwirkung stattfinden könne, sollte man doch nicht mehr sagen, Gott sei in der Schöpfung Ursache der vor ihr noch nicht vorhandenen Dinge, er, der

---

*) S. 47 und sonst.

keine Rückwirkung von den Dingen erfahren kann. Wenn nun ferner Jäsche von einer übersinnlichen Caussalität durch Freiheit spricht, so finde ich darin durchaus keinen Sinn; sind nämlich die Dinge, welche geschaffen werden, vernünftige Dinge, so ist eine jede Wirkung, welche auf sie geschieht, als eine sinnliche Empfindung ihnen gegeben, und das, was auf sie wirkt und Ursache für sie wird, erscheint ihnen sinnlich. Endlich aber bietet das ursachliche Verhältniß noch eine Seite dar, welche es durchaus ungeschickt macht zur Bezeichnung des Verhältnisses zwischen Gott und den geschaffenen Dingen. Jäsche sagt selbst: „Nach dem Princip der Creation ist sie (die Welt) ein Product der Caussalität Gottes durch Freiheit." *) Ein Product ist allerdings ein jedes, was aus einer Ursache hervorgeht; allein wenn die Welt ein Product ist, so ist sie auch wohl nothwendig so, wie sie producirt wird; dabei ist keine eigene Selbstbestimmung des Products durch Freiheit möglich; wenn auch die Ursache frei ist, so ist doch die Wirkung nothwendig; in der Welt ist alsdann kein freies und selbständiges Wesen. Nur auf eine Weise können wir das, was Jäsche meint, gegen das, was er sagt, vertheidigen, nämlich dadurch, daß wir annehmen, er wolle den Begriff der ursachlichen Verbindung zwischen Gott und zwischen Welt in einem ganz andern Sinne genommen haben, als in dem, in welchem man sonst von ursachlicher Verbindung spricht. Dies soll es auch wohl sagen, wenn er diese Caussalität eine übersinnliche nennt; allein besser würde er alsdann gesagt haben, Gott sei nicht der Welt Ursache, sondern irgend etwas anderes. Von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt müssen wir doch wohl sprechen und, wenn wir von ihm sprechen, dabei auch etwas denken; allein das, was Herr Jäsche von ihm zu sprechen räth, genügt keinesweges den Forderungen, die man an einen genauen Ausdruck

*) S. 88.

zu machen hat. Am wenigsten sind seine Formeln geschickt, den Unterschied zwischen wahrer Lehre und Pantheismus zu zeigen.

Es bleibt uns jedoch noch eine Formel, die er als charakteristisch für die Unterscheidung zwischen Pantheismus und Theismus empfiehlt, zu betrachten übrig. Gott, sagt er, ist prätermundan, nicht in der Welt. Auch der Verfasser spricht gern von einem außerweltlichen Gott, wie er anderswo gezeigt hat. Wenn er diesen Ausdruck gebraucht, so geschieht es, weil er sich gestehen muß, daß in dieser Welt die Fülle der Seeligkeit noch nicht ist, welche in Gott, und daß daher in der Welt noch nicht alles zur Wirklichkeit gekommen, was in Gott von uns angenommen werden muß. Aber damit findet er es nicht unvereinbar, daß Gott in der Welt ist. Herr Professor Jäsche meint, daß der Pantheismus das Ueber und das In der Welt vereinen wolle, sei sein ursprünglicher Widerspruch; ein Widerspruch würde es sein, wenn das Ueber und das In räumlich zu nehmen wären. Sonst findet der Verfasser viele Beispiele, daß sich beide mit einander vereinigen lassen. Das Gesetz ist über den Bürgern des Staats und in ihnen; das Gesetz der Natur ist in den natürlichen Dingen und über ihnen; das Gesetz der Guten über diesen und in ihrer Brust; der Grund eines Gedankens über ihm und in ihm, und wie auch das Uebersinnliche über der Erscheinung und in ihr sei, ist früher gezeigt worden.

Wir glauben hier an die wahre Quelle des Streits zwischen Herrn Jäsche und dem Pantheismus gekommen zu sein. Wenn jener anerkennt, daß in den pantheistischen Lehren etwas Vernunftmäßiges sei, *) so wäre es wohl ganz besonders sein Geschäft gewesen, dies an das Tageslicht zu ziehen; daß er es nicht gefunden hat, erklärt sich leicht, wenn man bemerkt, daß es in ganz entgegengesetzter Richtung von dem

*) S. 94.

liegt, auf welches Jäsche und die, welche mit ihm gleicher Gesinnung sind, hinsteuern. Das, was Jäsche's Theologie von der pantheistischen unterscheidet, ist allerdings, daß die Pantheisten nicht anders können, als Gott in der Welt oder die Welt in Gott erblicken, er dagegen die Welt außer Gott setzt und Gott außer der Welt, oder, wie er sonst sagt, daß er beide von einander getrennt setzt. *) Daß sich aber hiergegen das fromme Gefühl empört, das läßt sich ohne Schwierigkeit nachweisen, denn dies beruht eben auf dem Glauben, daß wir in Gott leben, weben und sind; in allen Tugenden des Menschen erkennt es den Athem Gottes, in allen Schicksalen seinen Finger; demüthig schreibt es sich nichts zu, denn alles ist Gabe Gottes; die Freiheit des Menschen ist nur sein Leben in Gott.

Nun giebt es zwei Vorstellungsarten, vor denen das fromme Gemüth innerlich Schauder empfindet; die eine ist die atheistische, eine frevelhafte Empörung gegen Gott; die andere die Epikurische, daß die Götter oder auch Gott außer den Welten oder außer der Welt leben, um der Menschen Thun und Treiben unbekümmert; dies ist die kalte Gesinnung, welche Gott zwar nicht zu leugnen wagt, aber mehr ihr Tagewerk, als die Ewigkeit des Heils bedenkt. Mit dieser haben wir es hier zu thun; sie ist vieler Grade fähig, denn zuletzt kann doch niemand gründlich gegen Gott erkalten; unter andern gehört zu ihr auch folgende Vorstellungsweise: Gott habe zwar die Welt geschaffen und so sei ihr erstes Dasein von seiner Hand abhängig gewesen; nachdem sie aber geworden, existire sie getrennt von ihm, sei weder in Gott, noch Gott in ihr, **) nicht nur ein von Gott verschiedenes, sondern auch geschiedenes und abgesondertes Sein. ***)

---

*) S. 73, 74 und sonst.

**) S. 93.

***) S. 94.

zwar sei in ihr Alles abhängig von dem göttlichen Weltplan, aber doch nur so, daß nach ihm zuerst die Welt entstehe und auch später, soweit sie aus natürlichen Dingen bestehe, sich entwickle; die vernünftigen Menschen aber lebten nach dem Gutdünken aus sich selbst handelnder Wesen. *) Dies anzunehmen, zwinge die sittliche Bestimmung des Menschen, denn wenn man Gott irgend wie in dem Menschen oder den Menschen in Gott sich denken wollte, so würde dadurch die Selbständigkeit und Freiheit des Menschen aufgehoben werden. Wie Gott sich trennen könne von der Welt, indem er sie schaffe, dies könne freilich niemand begreifen; zu glauben aber, daß es so geschehen, fordere die sittliche Vernunft auf. **)

Wie, wenn nun dieser kalten Lehre, welche zwar nicht den Anfang, aber den Fortgang und das Ende unseres Lebens abreißt von Gott und so uns Gott entfremdet, der schlichte, fromme Sinn entgegnete, daß er von keiner andern Freiheit und Sittlichkeit hören möge, als von der, welche das ergreift, was Gott uns bietet, von keiner Güte, als von der, welche das besitzt, was in Gott ist, daß ihm die Sittlichkeit, welche etwas ohne Gott eigens für sich zu thun oder zu haben begehre, nur ein eiteler Hochmuth, ein Frevel gegen Gott sei, was möchte ihm wohl der Theologe, den wir redend eingeführt haben, entgegnen? Etwa, daß eine Freiheit und Sittlichkeit des Menschen in Gott undenkbar sei? Davon würde wohl jener nicht bewegt werden. Denn wenn sie undenkbar wäre, so wäre sie nicht mehr undenkbar, als die Trennung des Schöpfers von seinem Geschöpfe, von welcher unser Theolog eingesteht, daß sie auch nicht gewußt, sondern nur geglaubt werden könne; also der fromme Sinn würde nur auffordern, mehr zu glauben. Und hierbei

---

*) S. 103.
**) S. 104 und sonst.

würde er sich mit Recht berufen auf die Vorsehung Gottes, welche die Welt nicht getrennt sein lasse von Gott, sondern fort und fort walte in den natürlichen Erscheinungen und in den freien Wesen. Wie mögt ihr, würde er sagen, eingestehen, daß Gottes Vorsehung über Alles walte, und doch in der That sie leugnen, wenn ihr annehmt, über die Handlungen der Menschen walte sie nicht, die Menschen möchten nach ihrem Gutdünken weiden, wie eine Heerde ohne Hirten? Kalt läßt eure Lehre gegen Gott, denn nach eurer Rede hangen der Menschen Schicksale und inneres Leben fortan nicht ab von Gott, sondern von der Menschen Willen und dem Naturgesetz; eure Religion läßt uns gegen Gott kein anderes Gefühl übrig, als den Dank, welchen wir ihm darbringen mögen dafür, daß er uns in das Leben gesetzt und in die Mitte der Dinge gestellt habe, welche wir zu unserm Leben gebrauchen mögen nach ihrer Natur, einen zweifelhaften Dank, denn wenn uns Gottes Leitung nicht zum Ziel führt, so wissen wir nicht, ob uns das Leben zum Guten oder zum Bösen ausschlagen werde.

Also kalt ist diese Gesinnung, aus welcher diese Lehre stammt. — Doch vielleicht täuschen wir uns; vielleicht ist auch diese Lehre nicht ein unbedingtes Zeugniß von der kalten Religiosität der Männer, welche sie lehren; vielleicht ist ihre Gesinnung besser, als ihre Lehren. — Nun wohl, in diesem besten Fall, welchen wir gern annehmen, stimmt ihre Lehre nicht mit ihrer Gesinnung überein und eben dies muß als das Zeugniß gelten, daß ihre Lehre hohl ist und ohne wahres Leben.

Weswegen nun dies hier ausgeführt wurde, ist allein, um zu zeigen, daß sich wohl etwas findet, an welchem der wahrhaft nach Gottes Gefühl und Gottes Erkenntniß Strebende sich halten kann, wenn er von der antipantheistischen Lehre Jäsche's sich abwendet. Von diesen richtigen polemischen Bestrebungen mochten Viele ausgehen, welche darüber in eine pantheistische Richtung hineingerathen sind. Unter denen,

welche für Pantheisten gehalten werden, finden sich wahrhaft fromme Männer, selbst christlich Gesinnte, deren Irrthümer mehr der Theorie, als ihrem innersten Leben angehören; wir sehen, wie sie sich der kalten Betrachtung, nach welcher Gottes Leben und Wesen nirgends in der Welt erkannt wird, entgegensetzten, und wie sie in dieser Richtung vielleicht zu weit getrieben wurden. So etwas läßt sich an einigen Zügen der Eleaten, besonders des Xenophanes, auch an den Lehren des Heraklit wohl erkennen; bemerkbarer tritt es bei den Stoikern in ihrer Bekämpfung des Epikurismus, ja auch in dem Gegensatze ihrer Lehre gegen die Aristotelische und Platonische Philosophie hervor; auch bei den Neu-Platonikern ist nicht weniger dieselbe Polemik herrschend. Ueberall ist derselbe Gang der Geschichte erkennbar; wenn jene kalte Gesinnung oder die frevelhafte Lehre des Atheismus sich einigermaaßen herrschend gemacht hat, dann tritt wieder das Bedürfniß um so lebhafter hervor, in Geschichte und Natur Gott zu erkennen, und führt auch wohl auf Abwege; Spinoza und einige seiner Zeitgenossen stehen so ihrer Zeit gegenüber, welche der mechanischen Betrachtung der Natur, ohne in ihr Gottes Kraft zu erkennen, nur zu einseitig zugewendet war. Daß auch in unserer Zeit pantheistische Richtungen sich geltend gemacht haben, hat man der gegen Gott kalten Philosophie und Theologie, welche lange Zeit unsere Litteratur beherrschten, zu danken. Vergeblich bekämpft man den Pantheismus aus einer Ansicht, welche ihn hervorruft.

Hiermit glauben wir die persönlichen Differenzen, welche zwischen dem Herrn Professor Jäsche und uns herrschen, hinlänglich bezeichnet zu haben. In der That hätten sie uns wohl kaum wichtig genug geschienen, um darüber ein Wort zu verlieren, wenn uns nicht deutlich gewesen wäre, daß Jäsche nicht für sich redet, sondern als Wortführer einer Gesinnung und wissenschaftlichen Ansicht, welche nicht ohne zahlreiche Anhänger ist. Wir müssen unserm Gegner Gerechtig-

keit widerfahren lassen; es ist kaum irgend eine der Aeußerungen, welche uns als unwissenschaftlich, als leere, nicht durchzuführende Formeln, als Zeugnisse kalter Gesinnung gegen Gott, wenn sie in des Menschen Gemüth wurzeln sollten, erschienen sind, ihm eigenthümlich; er kann sich auf die Autoritäten Kant's, Jacobi's, auf das, was Fries und Andere oft genug wiederholt haben, stützen; allein er wird solche Stützen verschmähen, welche gegen die Rede der Wahrheit, gegen das Zeugniß der Vernunft schwach sind allesammt. Daß ich aber dies persönlich durchgeführt habe, ist mir daraus hervorgegangen, daß wirklich der Streit der Halb-Kantianer gegen den Pantheismus nur ein persönlicher ist und eines allgemeinen Princips ermangelt. Dies wird denen einleuchten, welche sich erinnern, daß Kant nicht gegen den Pantheismus polemisirte und auch Jacobi anfangs nicht, sondern gegen den Atheismus und die mechanischen Naturlehren. Daß ich aber eben Herrn Jäsche zum Gegenstande meiner Polemik gewählt habe, da doch viele Andere ihm gleich sind, rührt daher, daß ich nirgends die Elemente der Polemik unserer Zeitphilosophen gegen die vermeinten Pantheisten so vollständig zusammen fand, als bei ihm.

Was mich betrifft, ich kann mich nicht überzeugen, daß die kritische Ansicht von Gott und der Welt geeignet sei, den Pantheismus zu widerlegen, noch daß die Lehre, welche Gott in der Welt und die Welt in Gott erblickt, Pantheismus sei. Wenn aber hierin der Pantheismus nicht liegt, so bleiben wir bei unserer alten Meinung, er liege nur in der Aufhebung des Unterschieds zwischen Gott und der Welt, so daß entweder Gott zur Welt oder die Welt zu Gott gemacht werde, also in der That entweder Gott allein oder die Welt allein sei.

Nachdem nun dieses Persönliche beseitigt, können wir zur rein wissenschaftlichen Untersuchung des Pantheismus übergehen.

II.

Wissenschaftliches oder der Pantheismus.

Wie schon oben bemerkt, der Pantheismus ist nichts anderes, als ein Versuch, eine gewisse einseitige Richtung unsers wissenschaftlichen Strebens durchzuführen und seine Widerlegung besteht in nichts anderem, als darzuthun, daß diese Richtung einseitig sei und also nicht durchgeführt werden könne. Den Pantheismus zu widerlegen, hat daher auch nur ein sehr beschränktes Verdienst.

So wie bei einer jeden wissenschaftlichen Polemik, so ist auch hierbei zweierlei zu thun: zuerst die vernunftmäßige Richtung zu verfolgen, von welcher der Irrthum ausgeht, und zu bemerken, wie sie in Widersprüchen endet, sobald nicht erkannt wird, daß sie mit einer andern vernünftigen Richtung in scheinbarem Streit, aber wahrer Uebereinstimmung steht; zuletzt zu zeigen, daß die Gründe, welche dem Irrthum dienen sollen, nicht für diesen, sondern nur für die Wahrheit sprechen.

Wir können uns nicht verleugnen, unser Denken beginnt mit einem entschiedenen Uebergewichte des Sinnlichen; der Mensch ist bei'm Beginn seines Lebens fast ganz gefangen durch die sinnlichen Eindrücke, welche von allen Seiten seine Aufmerksamkeit, so wie sein Begehren, so sein Erkennen in Anspruch nehmen. Sobald er aber sich selbst zu besinnen anfängt, der wahre Anfang der Philosophie, wird er bemerken müssen, daß jeder sinnliche Eindruck etwas Unfreiwilliges für seine Vernunft mit sich führt, daß diese nicht weiß, wie und warum ihr derselbe geschieht und deswegen

nach seinen Gründen forscht; denn mit dem, was ihr geschieht, ohne daß sie weiß warum, kann sich die Vernunft nicht befriedigen. Sie will ein Darum erkennen, welches kein weiteres Warum zuläßt.

Also die Vernunft frägt sich: warum sind die sinnlichen Eindrücke, welche du empfängst? Anfangs, wenn sie umherschaut nach der Antwort auf diese Frage, mag sie es versuchen, eine sinnliche Erscheinung aus der andern zu erklären, d. h. eins, was ihr geschieht, aus einem andern, was ihr geschieht; allein wenn sie sich erst gründlich besonnen hat, daß alles, was ihr geschieht oder was sie sinnlich erfährt, eine Erklärung verlangt, wird sie nicht mehr so von einem Zu-Erklärenden auf ein anderes Zu-Erklärendes sich führen lassen; sie wird einsehen, daß sie nicht Geschehen aus Geschehen, Wirkung aus Ursach, welche wieder Wirkung ist, Sinnliches aus Sinnlichem erklären solle, sondern Sinnliches aus Unsinnlichem; die genügende Erklärung des Sinnlichen soll ihr ein Grund geben, der nicht mehr sinnlich ist, sondern ein Uebersinnliches.

Die Vernunft und der Mensch, welchen die Vernunft trägt, streben ihrem Wesen gemäß nach einem letzten, einem vollkommenen Verständniß, welches nur erhalten werden kann in der Erkenntniß eines sich selbst Genügenden, einer Idee, welche ihre eigene Erklärung ist und keiner Erklärung außer sich bedarf. Ein Vollkommenes für den Verstand oder die Vernunft, nicht für den Sinn, ist das Ziel der vernünftigen Forschung; es frägt sich, wie es sei und wie es erkannt werden könne.

Soweit, hoffe ich, wird jedermann, der gründlich über das Wesen der Vernunft nachgedacht hat, mit mir übereinstimmen, am gewissesten die, welchen eine Neigung zum Pantheismus Schuld gegeben wird, denn eben diese treiben ihr Wesen am meisten im Gebiete des Uebersinnlichen, des sich selbst Genügenden. Hierin können wir die vernünftige Rich-

tung, von welcher ihr Streben ausgeht, sehen. Wenn nun aber geforscht wird nach dem, was das Uebersinnliche, für die Vernunft Vollkommene sei, so läßt sich ein doppelter Weg, zu seiner Erkenntniß zu gelangen, denken; entweder man sucht es zu erkennen an sich, oder man forscht nach ihm von dem Sinnlichen ausgehend, weil es doch als der Grund des Sinnlichen auch dem Sinnlichen gemäß sein müsse, ein Grund, genügend, das Sinnliche zu erklären. Die, welche das Letztere thun, haben den Aristoteles für sich, welcher empfiehlt, nicht von dem an sich Bekanntern, von dem Grunde, sondern von dem für uns Bekanntern, von dem Begründeten, die Forschung anzufangen.

Wir müssen beide Wege, wie sie sich von einander trennen, betrachten; aber verhehlen wollen wir es nicht, daß auch noch ein dritter Weg möglich scheint, der nämlich, welcher beide vereint, zugleich auf das An-sich des Uebersinnlichen und auf seine Begründung des Sinnlichen uns blicken lehrend. Doch dieser Weg bleibe uns hier im Hintergrunde stehen; zuerst wollen wir sehen, ob nicht einer von den beiden getrennten Wegen genüge.

Wir beginnen mit dem, welcher das Uebersinnliche an sich zu erforschen bereitet ist. Ob man es als ein Unendliches oder als ein sich selbst noch Maaß Setzendes sich denke, kann uns hier gleichgültig sein, da beide Arten zu denken doch nur der Ausdruck dafür sind, daß es sich selbst genüge, nicht von einem Andern bestimmt oder begrenzt sein, noch auch ein in sich unbestimmtes Sein haben könne. Auch können wir uns nicht auf die Verschiedenheit der Meinungen einlassen, welche darüber streiten, ob das Sich-selbst-genügende ein Sein an sich oder ein Wissen an sich sei, ein Reales oder ein Ideales, denn diese sind nur aus einseitigen Vorstellungsarten entsprungen, welche mit der Untersuchung des vollkommenen Grundes an sich nichts zu thun haben und sich zuletzt in die Einsicht auflösen müssen, das Vollkommene sei das, was alles

wahrhaft Seiende und Denkbare in sich vereint. Unsere Untersuchung, wenn sie rein geführt werden soll, muß sich allein an der Idee des für die Vernunft Vollkommenen halten.

Das Vollkommene für die Vernunft ist nothwendig auch das Vollkommene an sich; denn wäre es nicht das Vollkommene an sich, so müßte ihm irgend eine Vollkommenheit mangeln; dieser Mangel könnte aber nicht aus ihm selbst erklärt werden, da das Setzen des Mangels zugleich ein den Mangel Setzendes in sich schließt; könnte aber der Mangel nicht aus ihm selbst erklärt werden, so wäre es auch das für die Vernunft Unvollkommene, welches gegen seinen Begriff ist. Also das für die Vernunft Vollkommene ist auch das Vollkommene an sich. Außer dem Vollkommenen kann nun nichts sein; denn wäre etwas außer ihm, so müßte dies auch eine Vollkommenheit haben; eine Vollkommenheit aber, welche außer dem Vollkommenen, wäre auch eine Vollkommenheit, die dem Vollkommenen mangelte; da nun aber dem Vollkommenen nichts mangeln kann, so kann auch nichts außer ihm sein. Auch läßt das Vollkommene keine Mannigfaltigkeit in sich zu; denn wäre z. B. zweies in ihm, Wissen und Sein, so würde das Sein dem Wissen und das Wissen dem Sein mangeln, beide also wären unvollkommen und das Vollkommene bestände aus unvollkommenen Theilen; zwei unvollkommene Theile können aber nicht ein vollkommenes Ganzes bilden und mithin kann das Vollkommene keine Mannigfaltigkeit in sich enthalten. Da nun weder außer dem Vollkommenen irgend etwas, noch in dem Vollkommenen eine Mannigfaltigkeit ist, so giebt es überhaupt keine Mannigfaltigkeit, sondern Alles, was ist, ist nur das eine Vollkommene. Endlich kann auch das Vollkommene sich nicht verändern; denn veränderte es sich, so würde es entweder vollkommener oder unvollkommener oder gleich vollkommen; aber vollkommener kann es nicht werden, als es ist, noch auch weniger vollkommen, denn sonst trüge es den Keim des

Schlechtern in sich und wäre also nicht vollkommen, noch endlich auch gleich vollkommen kann es werden, denn sonst mangelte ihm jetzt die Vollkommenheit, welche es noch bekommen sollte; mithin ist das Vollkommene als ein Unveränderliches zu denken. Fassen wir Alles zusammen, so müssen wir lehren: das Vollkommene für die Vernunft ist auch an sich vollkommen, außer ihm ist nichts und auch in ihm nichts, welches unterschieden werden könnte; mithin ist keine Mannigfaltigkeit; es giebt nur Eins, keine Vielheit weder des Beharrlichen, noch des Veränderlichen.

Hiermit nun scheinen wir nur erkannt zu haben, was das Vollkommene nicht ist, ohne nachzuweisen, was das Vollkommene ist. Denn nur gesagt ist, das Vollkommene sei nicht das, was anderes außer sich habe, noch eine Vielheit in sich enthalte, weder eine Vielheit des Beharrlichen, noch eine Vielheit des Veränderlichen. Dies ist auch klar aus den Beweisen, welche sämmtlich von der Unmöglichkeit des Gegentheils ausgehen. Also erkannt, könnte man sagen, haben wir hiermit das Vollkommene nicht, und verlangen könnte man, zu wissen, was es sei und wie es erkannt werde. Allein wissen wir denn auch wohl, was wir thun, wenn wir fragen: was ist das Vollkommene? Fragen wir nicht damit nach seinen Eigenschaften oder nach seiner Eigenschaft? Man könnte auf jene Frage antworten, das Vollkommene sei der Geist oder die Vernunft oder das Wissende. Gleichviel. Denn in allen diesen Sätzen würde man Irriges aussagen, indem man die Vernunft oder den Geist oder, was man sonst will, als Eigenschaft dem Vollkommenen als dem Wesen beilegte, also Eigenschaft und Wesen, Prädicat und Subject von einander unterscheide, da doch kein Unterschied ist in dem Vollkommenen. Am allerverwerflichsten aber sind die Vorstellungsweisen, welche dem Vollkommenen mehrere Prädicate beilegen, als bezeichneten sie sein Wesen, denn, wie gesagt, sie unterscheiden da, wo nichts zu unterscheiden ist. Also der, welcher

fragt: was ist das Vollkommene? was ist Gott? ist nur zu ermahnen, daß er vor allen Dingen, wenn er Gott erkennen wolle, alle die Unterscheidungen ablege, welche er in seinem sinnlichen Denken aufgenommen habe, die Unterscheidungen besonders zwischen dem, an welchem etwas ist oder erscheint, und zwischen dem, was an ihm ist oder erscheint. Nicht durch Merkmale, wie wir Menschen sie uns zu machen pflegen zur Unterscheidung des einen von dem andern, wird Gott erkannt, er, in dem kein Unterschied ist, weil er eben nicht zu merken ist für einen andern oder von einem andern.

Eigentlich, würde man nun fortfahren müssen in der gegebenen Reihe der Gedanken, eigentlich wird gar niemand fragen, was Gott sei und wie er erkannt werde, denn man erkennt ihn oder Gott erkennt sich und schweigt. Die Fragen, was Gott sei und wie er erkannt werden könne? gehen von den falschen Voraussetzungen aus, daß Gott etwas anderes sei, als Gott, und wieder ein anderes außer oder in Gott, welches auf dieselbe Weise Gott zu erkennen streben möchte, wie wir sonst durch den Verstand die sinnlichen Dinge zu erkennen glauben. Allein diese Vorurtheile muß man ein- für alle-mal abthun, bezwungen durch die Wahrheit, daß nur Gott ist, ein schlechthin Einfaches, aber gar keine Mannigfaltigkeit der Dinge, gar keine Welt. Hier bemerken wir nun wohl, daß wir auf dem Wege des Pantheismus sind nnd zwar der Art des Pantheismus, welche man das System der Immanenz nennt. Wir wollen dieses ruhig aussprechen lassen, nachher aber sehen, wie wir auf seinen Weg gerathen.

Die Philosophie, d. h. die Erkenntniß der Wahrheit, lehrt nichts Neues; sie befreit nur von einem Vorurtheile, nämlich von dem, daß es eine Mannigfaltigkeit des Seins oder des Werdens gebe. Dies läßt sich auch selbst dem Verstande darthun, denn dieser zeigt sich als ein Vermögen, welches seiner eigenen Nichtigkeit sich selbst bewußt werden

kann, indem es in endlosen Widersprüchen sich selbst vernichtet. Ein jedes Ding, muß der Verstand sagen, welches ein bestimmtes, im Gegensatz gegen ein anderes stehendes Dasein hat, ist eben nur so bestimmt durch eine Verneinung seines Daseins oder dadurch, daß wir erkennen: es ist nicht das andere. Nun muß aber ein jedes, welches ist, doch auch ein Bejahtes sein, so weit es ist; so weit es also ist, ist es nicht durch eine Verneinung und mithin auch nicht ein bestimmtes Ding in irgend einem Gegensatze gegen ein anderes. Demnach müssen wir sagen: seinem wahrhaften Sein nach ist kein Ding im Gegensatz gegen ein anderes, d. h. es giebt kein Ding, welches irgend einem andern entgegengesetzt wäre; ein jedes Ding ist Alles, unbeschränkt, vollkommen. Omnis determinatio est negatio.

Dasselbe, nur in einem beschränkteren Kreise der Betrachtung, ergiebt sich dem Verstande, wenn er sich selbst als ein beschränkt Erkennendes auffaßt. Das unvollkommene Erkennen beruht auf dem Gegensatz zwischen dem Denkenden und dem Gegenstande des Denkens; sobald beide als unterschieden gesetzt werden, ist das Denken dem Gedachten nicht gleich und mithin das Denken kein Wissen. Nun ist aber das Denkende das Ich und das Gedachte das Nicht-Ich; es beruht also das unvollkommene Erkennen auf dem Gegensatz zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich. Allein dieser Gegensatz ist nichtig, denn er entsteht nur daraus, daß ein Ich gesetzt wird, woraus alsdann erst das Nicht-Ich als das Gegentheil von jenem hervorgeht. Das Ich aber wird nur dadurch, daß ich es denke; denn dächte ich es nicht, so setzte ich es nicht; setzte ich es nicht, so wäre es nicht, denn nur das Ich kann das Ich setzen. Wenn aber das Ich bloß dadurch ist, daß ich es denke, so ist es ein bloßes Gedankending, nicht wahrhaft wirklich, sondern nur in meinem Denken wirklich; ich brauche es also nur nicht zu denken, so ist es auch nicht und so ist auch das unvollkommene Erkennen

nicht. Es bleibt dann nur übrig das vollkommene Erkennen. Ein jedes Denkendes, sobald es nur den Gegensatz zwischen Ich und Nicht-Ich fallen läßt, ist ein unbeschränkt Denkendes, ein vollkommen Wissendes.

Dies sind negative Gründe, welche nur die Nichtigkeit dessen, was man das Endliche im Sein und Denken nennt, dem Verstande nachweisen; den besten, den positiven Grund sparen wir uns bis zuletzt auf. Wenn nicht eine Erkenntniß des Wahren möglich wäre, so wäre auch jedes Streben der Vernunft nach Erkenntniß ein thöriges, unvernünftiges Streben. Nun läßt sich aber das Wahre, das Unvermittelte, Gott nicht durch eine vermittelte Erkenntniß erreichen, nicht durch einen Beweis darthun; also es muß eine unvermittelte Erkenntniß Gottes geben. Gott aber kann nicht erkannt werden etwa theilweise, denn Gott hat keine Theile, noch auch annäherungsweise, durch eine geringere endliche Erkenntniß aufsteigend; denn wenn Endliches zu Endlichem kommt, wird daraus nie ein Unbeschränktes und kein Endliches ist näher dem Unbeschränkten, als ein anderes Endliches, da zwischen Endlichem und Unendlichem kein Grundunterschied liegt; also nur ganz und vollkommen kann das Vollkommene erkannt werden und unmittelbar ist seine Erkenntniß vorhanden. Sie wohnt uns bei, wie man sagen mag, durch eine vollkommene Anschauung; wenn wir unsere Seele nur gereinigt haben von den früher nachgewiesenen Vorurtheilen, werden wir diese Anschauung Gottes in uns finden und in uns ohne alle Störung mit vollkommener Ruhe des Gemüths genießen.

Wie nun diese Lehre in zwei Theile zerfällt, das sieht jeder; der eine ist der bejahende, welcher aussagt, daß nur Eins ist und nur Eins weiß, beides vollkommen und unmittelbar, beides in Einem, denn das Sein und das Wissen sollen nicht von einander unterschieden werden; der andere Theil ist verneinend; er lehrt uns die Vorurtheile verwerfen, daß wir für uns seien und für uns denken im Gegensatz ge-

gen irgend ein anderes, daß es mehrere Dinge gebe, daß endlich ein Werden sei des Seins oder des Wissens. Daß nun irgend jemand streng so gelehrt oder gedacht habe, dies behaupte ich nicht, vielmehr, wenn ich auf das Persönliche sehen wollte, so würde ich verneinen müssen, daß jemand so fortdenken könne, ohne von den Bedürfnissen seiner Vernunft gestört und nach einer andern Seite gezogen zu werden. Daß aber jeder, welcher den bezeichneten Weg eingeschlagen habe und von dem Punkte an, wo er gesetzt hat, in Gott sei eine Mannigfaltigkeit undenkbar, folgerecht fortdenken wolle, so oder auf eine ähnliche Weise denken müsse, dies ist meine Behauptung. Und diese stützt sich darauf, daß eigentlich das weitere Fortdenken nichts ist, als eine Wiederholung des schon Gesetzten in mehreren Beziehungen, also nicht eine weitere Fortbildung des Irrthums in das Vage der Phantasie hinaus, sondern nur ein ferneres Festhalten desselben. Jeder, sagte ich, welcher diesen Weg verfolgt, werde so oder auf eine ähnliche Weise denken müssen; daß nur eine Aehnlichkeit der Denkweise hier gesucht werden könne, liegt darin, daß die Beweise, welche angeführt worden sind, auf verschiedene Weise versucht werden können, das Resultat aber immer dasselbe sein muß; die Beweise können auf verschiedene Weise versucht werden, weil die Schlüsse, in welchen sie geführt werden, nicht schließen, wie sogleich dargethan werden soll; die Resultate aber müssen dieselben sein, weil sie immer auf dasselbe hinauslaufen, daß die Vielheit und das Werden nicht sind, sondern nur zu sein scheinen.

Es wird Zeit sein, die Beweise zu prüfen. Am auffallendsten wird wohl jedem sein, was die pantheistische Lehre von der Immanenz alles Seienden in Gott als Beweis gegen die Verstandes-Ansicht von der Vielheit der Dinge vorbringt. Und doch ist es scheinbar genug gesagt. Nur das Eine können wir uns nicht verhehlen, was nicht die Beweise, sondern das Resultat trifft, daß nämlich gegen die Verstandes-

Ansicht polemisirt wird, als wäre sie wirklich vorhanden und wohl gar vom Verstande gesagt wird, er hebe sich selbst auf, das widersinnige Ding, als wenn er nämlich vorhanden wäre und irgend eine Kraft hätte, sich selbst aufzuheben. Wollten wir aber dies zugeben und setzen, der Verstand oder die Verstandes-Ansicht sei etwas anderes, als die lautere Vernunft, so setzten wir ja doch hiermit zweies als wirklich und nicht nur eins, ganz gegen das Resultat aller Beweise. Man merke doch dies: jede Lehre, welche eine andere bloßen Schein nennt und sie doch widerlegen will, widerspricht sich selbst, indem sie das, was sie Schein nennt, als wirklich setzt. Auch läßt sich der reine Schein nicht erklären, denn er ist nicht wirklich, und nur das, was wirklich ist, läßt eine Erklärung zu.

Aber, wie gesagt, dies trifft nur das Resultat, nicht die Beweise; diese müssen aber selbst widerlegt werden, wenn der Irrthum entfliehen soll, welchen sie erregen. Nun giebt sich allerdings der eine Beweis, der vom Ich, eine gar tiefsinnige und tapfere Miene, allein gestehen muß ich, daß es mir scheint, als wolle er dahinter nur seine Oberflächlichkeit und innere Zaghaftigkeit verstecken. Denn was kann wohl oberflächlicher und weniger im Sinn der tiefsinnigen Männer, welche ihr System dadurch vertheidigen wollen, gesagt werden, als: wenn das Ich nur durch das Denken seiner selbst sei, so sei es nur ein Gedankending, ein Nichts, mit dem sich nur die vom Verstande erregte Einbildung befruchte, und welches auch ebenso vernichtet werden könne, wie es entstehe? Denn dies Entstehen und Vernichten paßt ja schon gar nicht in ihr System. Aber auch das, was vom Verstandesdinge oder von der Einbildung gesagt wird, will durchaus nicht Stich halten, wenn man es zu einem ernsten Zwiegespräche herausfordert. Denn zuerst, daß Gedankending und Einbildung ein Nichts seien, dies verschwindet uns, mit Platon zu reden, in die Dunkelheit des Nicht-Seienden, wo der

Sophist seine Behausung hat; von beiden möchte wohl gesagt werden können, sie seien nichts für die Erkenntniß, aber nicht, sie seien nichts überhaupt, und daß sie etwas sind für irgend ein anderes, als die Erkenntniß, dies genügt uns schon, den Beweis für erschlichen zu erkennen; denn sind sie nur in irgend einer Beziehung etwas, so ist auch das Ich etwas und mit ihm die ungenügende Erkenntniß. Aber weiter, sogar dies ist nicht richtig gesetzt, das Ich, weil es nur durch das Denken sei, sei auch nur ein Gedankending, vielmehr wenn es nur richtig durch das Denken gesetzt ist, so ist es auch ein wahres Ding, sonst möchte man ja auch wohl von dem Wissen und der Wahrheit sagen, weil sie nur durch das Denken sind, seien sie nur leere Einbildungen. Ein jedes Ding, selbst Gott, ist nur dadurch, daß es sich selbst setzt, sein eigenes Dasein ergreift und im wahrhaften Denken hat; wie ja auch keiner der Männer, welche das System der Immanenz verfolgt haben, sich gescheut hat, Gott ein Sein zuzuschreiben, welches durch ihn selbst ist, ein bewußtes Sein von sich selbst, eine Wissenschaft oder Erkenntniß seiner selbst, oder wie sie sonst darüber sich auszudrücken beliebten.

Mit einer etwas größern Scheinbarkeit tritt der allgemeinere Beweis dafür auf, daß alles bestimmte oder besondere Sein wahrhaft nicht sei; aber die größere Scheinbarkeit möchte wohl nur daher stammen, daß er sich allgemeiner hält und in das wahre Wesen des besondern Seins nicht eingeht. Ein jedes besondere bestimmte Ding, sagt man, welches im Gegensatze steht gegen irgend ein anderes oder unterschieden wird von einem andern, ist dies besondere bestimmte Ding nur durch eine Verneinung; darauf beruht der ganze Beweis, welcher für die Nichtigkeit des besondern Daseins geführt werden soll. Nun hat allerdings dieser Satz eine gewisse Wahrheit, welche hier jedoch nicht weiter ausgeführt werden kann, wo es uns nur darauf ankommt, die Gültigkeit desselben für den aufgestellten Beweis zu prüfen. Wenn

wir uns denken, daß jemand diesen Satz gebrauchte, welcher auf das äußerliche Dasein der Dinge besonders seine Aufmerksamkeit gerichtet hat, so können wir uns wohl vorstellen, wie er dadurch auf den Irrthum geführt werden müsse, welchen das Resultat des Beweises enthält; denn seinen äußerlichen Verhältnissen nach ist ein jedes besondere Ding nur dadurch, daß es begrenzt wird von einem andern oder verneint ist in irgend einem Punkte des Daseins; woraus denn nothwendig folgen würde, ein jedes sei nur, sofern es nicht ist, ein besonderes Ding. In diesem Sinne finden wir nun auch den Satz bei den ältern Philosophen, welche ihn gebraucht haben, ohne ihn auszusprechen, oder welche ihn auch wirklich aufgestellt haben, angewendet. Die Neuern aber, welche ihre Lehre vornehmlich gegründet haben auf den Begriff des Ich, also auf die Betrachtung des innern Seins, können keine Entschuldigung in der Beschränktheit ihres Gesichtskreises finden, wenn sie den Satz auf die angegebene Weise geltend machen. Denn wenn man sich frägt: worin ist das besondere Dasein der Dinge gegründet, nicht das blos scheinbare, welches wir setzen, indem wir willkührlich das eine von dem andern trennen, sondern das, welches dem Wesen der Dinge selbst gemäß ist? so werden wir finden, daß es allein auf dem Für-sich-sein der Dinge selbst beruhen könne. Das Sein der Dinge für sich ist nur dadurch, daß sie sich selbst als für sich seiend setzen; dieses Sich-selbst-setzen ist eine reflexive That der Dinge, ein Zurückbeziehen ihrer Thätigkeit auf sich selbst und also beruht jedes besondere Sein der Dinge auf das Setzen ihres Ich. Ich bin ein besonderes für mich nur dadurch, daß ich mich selbst setze. Dies aber ist keinesweges eine bloße Verneinung, sondern eine Bejahung meiner selbst, und wir könnten daher wohl dem einseitigen Satze: jede Bestimmung ist eine Verneinung, den andern eben so einseitigen Satz entgegenstellen: jede Bestimmung ist eine Bejahung, wenn wir es nicht gerathener fän-

den, beide Sätze in Eins zu schmelzen und zu sagen: jedes Ding, indem es sich selbst setzt, bejaht sein Dasein, indem es sich aber andern Dingen entgegensetzt, verneint es sein Dasein. Wir können es nun ruhig abwarten, wie man diesen Satz anwenden werde; denn es ist hiernach klar, daß ein jedes besondere Ding nicht dadurch ein besonderes ist, daß es sich andern Dingen entgegensetzt, sondern dadurch, daß es sich selbst setzt. Dieses Gesetztsein ist unabhängig von dem Gegensatze, in welchem es sich gegen andere Dinge setzen mag, denn es könnte auch wohl alle Tugend und Kraft, welche in andern Dingen gesetzt sind, in sich selbst setzen und also nichts verneinen, was in den andern Dingen ist, ohne darum aufzuhören, ein besonderes Sein für sich zu haben.

Nun scheint es aber wohl fast nur wie im Scherz gesagt, daß, wenn man nur das Vorurtheil fallen lasse, es sei ein Ich und ein besonderes Ding, dadurch sogleich das vollkommene Wissen hervortauchen würde aus dem Meere der Vorurtheile. Denn läßt man das Ich fallen, so läßt man auch das fallen, was wir von wahrhaftem Sein in uns setzen und haben. Das Ich ist so wenig ein bloß Verneintes, daß vielmehr unser ganzes Sein auf ihm beruht; das Wissen ist nicht ohne das wissende Ich, das Sein nicht ohne das Seiende. Doch wozu sollen wir das weiter ausführen, was sich doch niemand wahrhaft verleugnen kann? — Wenn wir aber hier der Lehre, welche von uns bestritten wird, Schritt vor Schritt folgen, so dürfen wir das nicht übersehen, was unabhängig von diesem negativen Verfahren gegen den Verstand beigebracht wird, um die vollkommene Anschauung des Vollkommenen zu begründen. Man sollte zwar glauben, sie brauchte gar nicht begründet zu werden, wenn sie nur da wäre, denn alsbald würde sie, wie das Licht, alle Finsterniß durchbrechen; allein dem muß doch wohl nicht so sein, und wenn die Gründe nur gut sind, so müssen wir ja wohl ihnen Folge leisten.

Das, was zuerst gesagt wird, über die Nothwendigkeit, ein Erkennen des Wahren anzunehmen, also auch Gottes, denn nichts ich doch wahr ohne ihn, dem müssen wir unsere unbedingte Zustimmung geben; auch daß ein unvermitteltes theilweises Erkennen Gottes unmöglich sei und eine Annäherung an das Wahre, ist so wahr, wie die Wahrheit selbst, wenn man nur die Ausdrücke im Sinne derer, welche sie gebrauchen, richtig auffaßt. Also die Frage dreht sich nur darum, ob eine vermittelte Erkenntniß Gottes, oder eine unmittelbare angenommen werden müsse. Die Gründe, welche man für das letztere anführt, beruhen zuerst darauf, daß kein Beweis für das Dasein Gottes möglich sei; doch dies rührt vielleicht nur daher, daß kein Beweis für das Dasein Gottes nöthig ist. Allein, möchte man sagen, so ist auch die Einsicht von dem Dasein Gottes eine unmittelbare; und wie möchten wir dies leugnen? Doch ist zu unterscheiden die Einsicht von dem Dasein Gottes und die Einsicht in das Wesen oder die Idee Gottes, oder wie man sonst sagen will; denn jene ist nur die abstracte Erkenntniß, daß Gott oder das Vollkommene ist, aber die lebendige oder concrete Erkenntniß von Gott gewährt sie uns nicht. Man möge uns hier nicht vorwerfen, daß wir fälschlich unterscheiden zwischen Gottes Sein oder Dasein und seinem Wesen; denn daß so nicht unterschieden werden könne, sagt man zwar und sucht man zu beweisen; aber wir werden später sehen, ob die Beweise richtig sind. Ferner führt man an, das Unvermittelte könne nur auf eine unvermittelte Weise erkannt werden; aber wir unterscheiden hier wieder Erkenntnißgrund und Grund des Seins; wenn auch Gott keinen Grund des Seins außer sich hat, so hat er doch vielleicht einen Grund der Erkenntniß für uns. Genug, die Gründe dafür, daß Gott nur unmittelbar durch Anschauung erkannt werden könne, wollen uns nicht genügen. Die Gründe für unsere Meinung, daß er mittelbar erkannt werde, lassen sich hier nicht ausfüh-

ren; *) aber es sei uns erlaubt, nun auch einmal negativ zu verfahren und zu sehen, wie sich denn die Anschauung Gottes ausnimmt in dem System der Immanenz und in den Philosophen, welche es vortragen. Von einer jeden philosophischen Lehre müssen wir vor allen Dingen verlangen, daß sie consequent durchgeführt werden könne, und zwar nicht bloß in ihren Schranken, d. h. im Zusammenhange einiger Sätze, sondern auch sonst im Denken, im Reden und im Leben. Denn was hilft die Consequenz des Systems an sich, wenn doch der, welcher es hat, sich beständig in seinem Thun widerspricht? Die Consequenz in der Lehre, welche nicht mit der Consequenz im Leben verbunden, ist nur insofern zu schätzen, als sie einen Versuch, nach einer Richtung hin seine Gedanken zu verfolgen, rein durchführt. Nun ist aber weder in dem Leben, noch in der Lehre Consequenz denkbar bei der Annahme, daß eine vollkommene, adäquate Anschauung Gottes für uns vorhanden; nicht im Leben, denn mit der vollkommenen Anschauung Gottes müßte auch die höchste Seligkeit verbunden sein, eine Seligkeit, welche keinen Wunsch, kein Verlangen noch in uns aufkommen ließe; und warum sollten wir uns dann noch mühen, warum noch nach etwas streben, worin doch eben das menschliche Leben besteht? Etwa, um den Schein aufzuheben, der doch wirklich nicht ist? Oder um das wirklich zu machen, was doch schon wirklich ist? — Denn wir sprechen ja hier von dem, was in dem Systeme der Immanenz seine Stelle finden kann. Noch auch in der Lehre ist dabei Consequenz möglich; denn das System der Immanenz läßt ja keine andere Wahrheit zu, als die, welche in der vollkommenen Anschauung Gottes liegt; in dieser aber ist Alles auf einmal; es findet keine Unterscheidung statt; der, welcher unterscheidet, tritt aus der wahren Anschauung

*) Etwas davon kann man oben finden, wo von der Erkenntniß des Freien die Rede ist. S. 32. f.

heraus, und in dem Gebiete des Scheins befindet er sich. Nun mögen sie lehren ohne Unterscheidung, wenn sie können. Auch ist ja eine jede Erkenntniß, welche durch das Lehren hervorgebracht wird, eine vermittelte Erkenntniß; das Lehren also unnütz, wenn es keine vermittelte Erkenntniß der Wahrheit geben kann.

Allein mit allem diesem, daß wir das früher Betrachtete als nicht bewiesen zurückweisen konnten, haben wir nichts gethan, wenn wir das erste und letzte Bollwerk der Lehre von der Immanenz müssen unangetastet lassen. Denn nur die Außenwerke haben wir bisher berührt und — so Gott will — als unhaltbar dargethan durch die That; allein alle diese Außenwerke stützen sich auf die eine für unangreifbar gehaltene Burg, daß in Gott nichts und nichts außer ihm unterschieden werden könne, und wenn diese sich hält, dann werden wir uns auch bald aus den Außenwerken wieder vertrieben sehen, denn ein jeder sieht, wie genau diese mit jenen zusammenhängen. Ist jenes wahr, so kann kein besonderes Ding sein, kein Ich, kein für sich darstellbarer Gedanke, kein Werden des Wissens, und mithin kein Lehren, sondern, wenn noch ein Wissen ist, so ist es allein in der absoluten Anschauung.

Also hierher müssen wir uns wenden. Es ist aber zweies, was uns entgegensteht, der Satz: es ist nichts außer Gott, und der Satz: es ist nichts in Gott zu unterscheiden. Der erste Satz möchte kaum bestritten werden können; denn wenn Gott das Vollkommene ist, so möchte doch wohl nichts außer ihm sein, da ein jedes Sein außer ihm eine Beraubung seines Seins, seiner Vollkommenheit sein würde. So wird ja auch der Begriff Gottes schon in den gewöhnlichsten Vorstellungen aufgefaßt. Halten wir uns nur an den Begriff des Allmächtigen; kann geleugnet werden, daß in ihm das dargestellt wird, welches alle Macht umfaßt und in sich enthält, schlechterdings aber keine andere Macht außer sich zu-

läßt? — Aber Viele giebt es wohl, welche jetzt sagen: er ist allmächtig! und in dem folgenden Augenblicke vergessen haben, was sie gesagt, einem Andern eine Macht zuschreibend, die nicht in Gott ist. Soll sich der Philosoph, der niemals vergessen sollte, was er gedacht und gesagt, jenen Vielen zugesellen? — Also von diesem Satze müssen wir die Hände zurückhalten.

Aber der andere: es läßt sich nichts in Gott unterscheiden, scheint nicht weniger sicher. Man betrachte nur die Gründe, welche für ihn angegeben werden: wenn in Gott etwas unterschieden werden könnte von einem Andern, so wäre eine Mannigfaltigkeit in ihm; wäre aber eine Mannigfaltigkeit in ihm, so wären Theile in ihm gesetzt, von welchen keiner das Ganze wäre, also ein jeder geringer, als das Ganze, mithin unvollkommene Theile; Gott demnach wäre ein Ganzes, welches aus unvollkommenen Theilen bestände; ein Ganzes, aus unvollkommenen Theilen bestehend, kann aber nicht vollkommen sein und mithin wäre Gott nicht vollkommen, welches gegen seinen Begriff ist. Die Voraussetzung ist also falsch; Gott besteht nicht aus Theilen und in Gott kann nichts unterschieden werden.

Dieser Beweis, ich kann es nicht leugnen, setzt mich in einige Verlegenheit; aber nicht deswegen, weil ich nicht nachzuweisen wüßte, worin das Irrige in ihm liegt, sondern nur, weil ich die Schwierigkeit erkenne, in der Gedankenreihe, in welcher wir uns hier befinden, allen Ausflüchten, welche gegen die richtige Lehre gemacht werden könnten, zu begegnen. Doch kann die Widerlegung dieses Beweises nicht umgangen werden; weil, wenn er besteht, niemand sich vor dem System der Immanenz retten könnte, er müßte denn sagen wollen, das Denken wolle er lieber aufgeben, als so denken. Dies wäre aber nur eine andere Art der Verzweiflung an der Vernunft, als die, welche im Gefolge des Systems der Immanenz geht. Darauf nämlich, daß wir sagen, es lasse sich

etwas

etwas in Gott unterscheiden, es sei also gewissermaaßen in ihm eine Vielheit, beruht es, wenn wir annehmen, Gott sei etwas für sich und etwas für die Welt, und auch, wenn wir lehren, Gott sei in der Welt zu erkennen oder offenbare sich in derselben, denn die Welt wird doch nur durch richtige Unterscheidung erkannt. Also wir werden uns schon entschließen müssen, einen Versuch zu machen, um nachzuweisen, daß wohl eine Unterscheidung in Gott möglich sei.

Was ist es nun, daß wir nur bei wenigen, welche eine Tendenz zum System der Immanenz hatten, den Beweis, welchen wir eben in seinen allgemeinen Umrissen entworfen haben, benutzt finden? — Spinoza wenigstens hat ihn nicht; er vielmehr denkt es sich als möglich, daß die Substanz oder Gott mehrere Attribute habe und sogar unendlich viele, welche aber nicht als endliche Theile Gottes, sondern als unendliche Attribute gesetzt seien, denn ein Attribut begrenze das andere nicht; von Plotinos schweige ich, denn bei ihm finden sich entgegengesetzte Tendenzen; nur bei den Eleaten läßt sich dieser Beweis in seiner Reinheit finden und bei einigen Neuern, doch nur wie zum Versuch, aber nicht festgehalten. Es scheint mir, daß die Verständigern eingesehen haben, in dem Wesen, in welchem die Fülle aller Kraft ist, könne wohl etwas unterschieden werden, wenn auch nicht als Theil, der beschränkt ist durch einen andern, doch als ein wahrhaft Unendliches, welches ein anderes Unendliches in demselben Wesen nicht ausschließe. Aus einer Summe beschränkter Theile, dies können wir nicht leugnen, wird kein Unendliches oder durchaus Vollkommenes. Worauf beruht denn aber auch die Meinung, daß ein jedes, welches unterschieden werden könne in einem Dinge, ein Theil dieses Ganzen sein müsse? Sie beruht auf der Meinung, daß alles, was ist, eine Größe sei; der Begriff der Größe aber beruht auf dem Begriff der Erscheinung, denn sie ist entweder eine Größe des Inhalts oder der Form des sinnlich Wahrgenommenen. Nun hat aber doch eine jede

vernünftige Gotteslehre immer dagegen angekämpft, sinnliche Vorstellungen auf den Begriff Gottes zu übertragen; also werden wir uns auch wohl davor zu hüten haben, das, was in Gott unterschieden werden möchte, für den Theil einer Größe zu halten. Streitet man daher gegen die Unterscheidung in Gott, weil man sie für eine Theilung hält, so schiebt man jenem Begriff nur diesen unter, ob mit Recht oder Unrecht, hängt davon ab, ob man darthun könne, daß jede Unterscheidung eine Theilung sei. Daß nun in dem Gebiete des Sinnlichen keine andere Unterscheidung gefunden werden könne, als eine solche, welche zugleich Theilung ist, leuchtet ein, denn alles Sinnliche unterliegt seinen Formen, und sofern nun der Verstand Antheil nimmt an der Sinnlichkeit, wird er bei seinen Unterscheidungen auch wieder dem Begriff der Größe und ihrer Theilung nicht entfliehen können. Um dies sich anschaulich zu machen, blicke man auf die organische Zusammensetzung der Welt, so wie sie erscheint; unterscheiden wir in dieser etwa nach der beliebten Weise die Natur und die Vernunft oder das Reale und das Ideale, so haben wir auch eine Eintheilung und Theile der ganzen Weltkraft treten uns dabei hervor, deren ein jeder eine gewisse Größe der Kraft gegen den andern hat, aber beschränkt ist durch die entgegengesetzte Kraft, indem sich, nach jenem Beispiele, die Vernunft der Natur und die Natur der Vernunft fügen muß. Allein zugegeben, daß wir in diesen Unterscheidungen des Verstandes, so weit sie am Sinnlichen Theil haben, in einer jeden eine Theilung finden, so können wir doch auch wohl nicht leugnen, daß wenn jemand diese Unterscheidungen nur recht in das Auge fassen wolle, er darin noch etwas mehr als eine bloße Theilung finden werde. Um dies anschaulich zu machen, denn auf Vollständigkeit des Begriffs kann hier kein Anspruch gemacht werden, wollen wir uns nur auf das Beispiel an einem Begriff, der uns billig am nächsten liegt, berufen; ich meine den Begriff des Menschen. Der Verstand

unterscheidet in der ganzen Menschenart verschiedene Individuen, welche unter ihr umfaßt sind. Nun gestehen wir wohl, daß der einzelne Mensch seiner Erscheinung nach nicht dieselbe Kraft besitzt, welche die ganze Menschheit, sondern daß die menschliche Kraft überhaupt an verschiedene Menschen verschieden vertheilt ist; allein gesetzt, die Kraft und Fähigkeit des einen Menschen würde größer, er nähme zu an Einsicht und Tugend, würden wir daraus folgern müssen, zugleich müßte die Kraft der übrigen Menschen in demselben Maaße kleiner werden, sie müßten an Einsicht und Tugend abnehmen, so wie der Theil einer ganzen Zahl abnehmen muß, wenn ich den übrigen Theilen etwas zulege? Ganz das Gegentheil glaubt unser Verstand zu erkennen; er meint, wenn wahrhaft große Männer in der Menschheit aufstehen, daß an ihrem Beispiel und an ihrer Lehre auch Andere zu kräftiger That und tüchtiger Einsicht sich erheben können. Nehmen wir nun an — und vielleicht ist die Annahme so ungereimt nicht — es könne sich ein einzelner Mensch zum vollen Besitz seiner menschlichen Vernunft erheben, wird er dann nicht vollkommen sein in seiner Art und wird er dadurch alle übrigen Menschen abhalten, an derselben Vernunft, die er hat, Theil zu nehmen? Wir werden wohl so sagen müssen: er wird die ganze menschliche Vollkommenheit haben und die Andern können sie zugleich mit ihm besitzen. Aber eben hierum handelt es sich, nur daß wir hier in einem andern Gebiete das nachgewiesen haben, was früher im Gebiete des Göttlichen in Frage gestellt wurde. Eins kann die Vollkommenheit besitzen, ohne deswegen die Vollkommenheit des Andern zu schmälern. Es ist eine Unterscheidung möglich, die nicht auf Theilung der Kräfte oder Vollkommenheiten beruht, und so werden wir auch geruhig dabei beharren können, auch in Gott könne unterschieden werden, nicht Theile seiner Vollkommenheit, denn in ihm ist Alles vollkommen, sondern eine Mehrheit von Vollkommenheiten.

Man muß sich erinnern, daß wir hier keinesweges eine positive Lehre aufstellen wollen, sondern nur die Gründe, auf welche sich das System der Immanenz beruft, abzulehnen, unser Zweck ist. Daher würden wir auch nicht genöthigt sein, hier darzuthun, was in Gott, sondern nur, daß etwas in ihm unterschieden werden könne, wenn uns nicht die Gründe des Systems gegen die Möglichkeit des Werdens noch etwas weiter führten. Das Vollkommene, sagt man, kann nicht werden oder sich verändern, und die Gründe, welche angeführt werden, lassen sich wohl nicht widerlegen; denn wenn wir der Vernunft das Recht zugestehen, überall, wo sie ein Werden findet, den Grund desselben zu suchen und zu fragen, warum es vernünftiger Weise sei, wenn aber ein Werden vernünftiger Weise nur einer Vollkommenheit wegen oder, um uns anders auszudrücken, nur aus einem Streben nach dem Guten ist, so werden wir wohl Gott kein Werden zuschreiben können, denn da er das Vollkommene oder das Gute ist, so kann er nicht mehr nach einer Vollkommenheit oder nach dem Guten streben.

Allein nun müssen wir uns erinnern, daß in der Reihe der Beweise, welche wir oben angeführt haben, ein Beweis obenan steht, welcher im Folgenden von uns vergessen zu sein scheint. Es ward nämlich zuerst ein für die Vernunft Vollkommenes gesetzt und nachher gezeigt, daß dies auch ein an und für sich Vollkommenes sein müsse. Hier ist nun doch die Unterscheidung nicht zu verkennen zwischen dem an und für sich Vollkommenen und dem für die Vernunft Vollkommenen; beide sind zwar eines Wesens, aber doch im Begriff auseinander zu halten. Es ergiebt sich nun ferner, wenn wir diese Unterscheidung weiter verfolgen, daß wir das Vollkommene für die Vernunft eigentlich suchen und begreifen wollen, wie es mit dem Vollkommenen an sich eins ist. Dies setzt aber voraus, daß es für die Vernunft eigentlich nur wird, zwar an und für sich ist, aber von der Vernunft und

für die Vernunft gesucht wird. Es ist ihr Gut, nach ihm strebt sie und nur durch ihr Werden kann sie es erlangen. Nun liegt hierin allerdings noch eine Schwierigkeit; denn, könnte man fragen, wenn Gott für die Vernunft wird, ist er alsdann nicht, inwiefern er für die Vernunft ist, unvollkommen? Allein diese Frage dürfte eines andern Gebiets sein, als das ist, auf welchem wir uns hier befinden; denn wir erinnern uns daran, daß wir hier zuerst nur von dem Bestreben, das Uebersinnliche an sich zu erforschen, handeln wollten, nicht aber die Gedankenreihe zu verfolgen gesonnen waren, welche vom Sinnlichen, d. h. dem werdenden, ausgehend, den Grund des Sinnlichen sucht. Wenn aber das Uebersinnliche allein an und für sich betrachtet wird, so kann freilich die Einseitigkeit in seiner Betrachtung nicht vermieden werden, vorausgesetzt, daß es auch eine Betrachtung des Uebersinnlichen, wie es für die Vernunft ist, geben müsse. Dies zu bemerken, war eigentlich der Zweck, auf welchen alle unsere früheren Untersuchungen hinarbeiteten. Das System der Immanenz oder vielmehr die wissenschaftlichen Versuche, welche nach demselben hinstreben, sind in einer einseitigen Ansicht von dem Uebersinnlichen oder Vollkommenen befangen, indem sie nur die Seite desselben hervorheben, welche sein An-und-für-sich betrifft, dagegen das Sein desselben für die Vernunft, welches ebenfalls zu seiner Vollkommenheit gehört, unerörtert lassen. Uebrigens mag es hier als andeutender Wink stehen, die angeregte Schwierigkeit möge wohl nur darin liegen, daß nicht unterschieden worden zwischen dem Vollkommenen, wie es für die vollendete und wie es für die sich entwickelnde Vernunft ist.

Nun haben wir noch das Geschäft vor uns, die andere Seite der Forschung zu betrachten, welche ausgeht vom Sinnlichen, um den übersinnlichen Grund zu finden. Diese Forschung würde sich etwa auf folgende Art entwickeln: es ist etwas Sinnliches vorhanden, welches als ein der Vernunft

Gegebenes, als ein Datum der Erfahrung seine Erklärung verlangt. Jedes Sinnliche in unserm Bewußtsein setzt aber eine Empfindung, einen sinnlichen Eindruck oder eine Affection der Vernunft, oder wie man sich sonst darüber ausdrücken möge, voraus. Die Empfindung läßt sich aber nur erklären aus einer Wechselwirkung, welche zwischen dem Empfindenden und dem Empfundenen stattfindet; Innen-Welt und Außen-Welt wirken in ihr zusammen und ihr gemeinsames Product ist die Empfindung. Wenn ich nun erkannt hätte das Wesen des Empfindenden und das Wesen des Empfundenen, ferner das gemeinsame Band, welches sie vereinigt, und zwar alles dies erkannt hätte in einer reinen, unsinnlichen Erkenntniß der Vernunft, so würde ich eine genügende Erklärung des Sinnlichen haben. Das Band aber, welches Empfindendes und Empfundenes, Innen-Welt und Außen-Welt verknüpft, ist die Welt. Die Welt muß als eine innere Einheit gedacht werden, nicht bloß als ein äußerliches Zusammensein, als ein Aggregat mehrerer Dinge. Denn sind die Dinge in ihr ursachlich verbunden, so setzt dies eine höhere Kraft voraus, welche sie verbunden hält, und das eine von den andern abhängig macht in seinen Thätigkeiten. Ferner zeigt sich auch, daß ein jedes Ding in der Welt seinem Wesen nach bestimmt ist durch eine höhere Kraft; kein Ding in der Welt giebt sich selbst sein Wesen und das davon abhängige Vermögen zu wirken, sondern sein Vermögen ist ihm gegeben und setzt daher eine höhere Kraft voraus, welche es ihm gab. Wer wird nun verkennen, daß diese höhere Kraft die sei, welche auch das Band bildet zwischen den einzelnen Kräften, also die allgemeine Kraft der Welt? Denn wir müssen annehmen, daß die Dinge ihrem Wesen und Vermögen nach so gesetzt sind, daß sie untereinander wirken müssen, und in diesem So-Gesetztsein besteht eben das Band, welches sie zusammen hält. Das Band also muß auch ihr Wesen setzen und zwar ihr ganzes Wesen,

denn wäre etwas in ihrem Wesen, was nicht im Bande läge oder nicht von ihm gesetzt würde, so wäre es auch nicht in Verbindung gesetzt mit den übrigen Dingen. Da nun aber das Band, welches Alles zusammenhält, die Welt ist, so muß auch von der Welt das Wesen und Vermögen aller Dinge gesetzt sein. Die Welt erscheint uns also als eine allgemeine Kraft, welche sich aber in mehrere entgegengesetzte Kräfte, wie in Glieder, spaltet und dadurch sich in Wechselwirkung ihrer einzelnen Kräfte setzt. Aus dieser allgemeinen Kraft nun wird alle sinnliche Erscheinung sich erklären lassen, sie ist sich selbst genügend und vollkommen, denn es ist keine andere Kraft außer ihr, welche sie erregen könnte; sie ist daher auch eine übersinnliche Kraft, welche nur von der reinen Vernunft begriffen, aber nicht durch eine sinnliche Affection aufgefaßt werden kann; sie ist der genügende Grund aller Dinge und aller Erscheinungen. Nun ist aber zu bemerken, daß sie in ihren Erscheinungen zwar wechselt, ihrem Grunde nach aber immer dieselbe Weltkraft bleibt; daher kommt ihr eine doppelte Seite zu, eine erscheinende oder sinnliche und eine der Erscheinung zum Grunde liegende, übersinnliche. Wenn man sie allein von der erscheinenden Seite betrachtet, wird sie eigentlich und mit Recht Welt genannt; sieht man sie aber von ihrer übersinnlichen Seite an, so heißt sie Gott, das Vollkommene, die bleibende Einheit. Doch muß man sich an Ausdrücke nicht stoßen; man könnte Gott als Grund der sinnlichen Erscheinungen auch wohl die übersinnliche Welt nennen. Dies ist aber wesentlich zu bemerken, daß Gott in den Erscheinungen der Welt von uns erkannt wird.

So wollen wir denn betrachten, wie sich nach dieser Ansicht von dem Uebersinnlichen dieses selbst in dem Sinnlichen darstelle. Das Sinnliche erzeugt sich in der Wechselwirkung zwischen den einzelnen, untergeordneten Kräften, welche von bestimmtem Vermögen und bestimmter Erscheinung sind, indem sie sich wechselseitig bestimmen. Hierbei ist immer etwas

gesetzt, welches der einen und der andern Kraft eigenthümlich angehört, aber auch etwas anderes, welches aus der entgegengesetzten Kraft herstammt und als Wirkung in der andern gesetzt ist; dies letztere wird mit Recht das Nothwendige, das erstere aber das Freie genannt werden; denn die Thätigkeit, welche aus der Kraft selbst hervorgeht und ihr eigen ist, kann nur als eine freie Thätigkeit betrachtet werden. Wenn nun aber die Wechselwirkung unter den Kräften beständig gesetzt ist, so muß auch ihre Veränderung eine beständige oder stetige sein und eine jede einzelne Kraft ist und bleibt eigentlich nie etwas, sondern immer wird sie. Dies ist nun das stetige Leben der erscheinenden Kräfte, ein unvollkommenes Leben; denn es entwickelt sich nicht aus der eigenen Kraft des einen Dinges allein, sondern immer zugleich aus den nothwendigen Verhältnissen, in welchen es sich findet; in diesen erleidet es eine Hemmung; es ist ein Leben aus Leiden und Thun zusammengesetzt; sofern ein Thun in ihm gesetzt, oder sofern das Leben frei ist, findet sich eine Vollkommenheit in ihm; sofern aber ein Leiden darin, eine nothwendige Bestimmung durch ein anderes, insofern muß ihm eine Unvollkommenheit zugeschrieben werden.

Die übersinnliche Welt dagegen, die allgemeine Kraft, welche alle Kräfte in sich vereinigt, ist keiner Wechselwirkung mit einer andern Kraft fähig; in ihr ist daher auch kein Leiden, sondern reines Thun; das Nothwendige fällt in ihr weg, das freie Leben bleibt ihr allein übrig. Daher ist aus ihrem freiem Leben Alles zu erklären; jede Unvollkommenheit des Lebens löst sich in dem Leben des Uebersinnlichen auf; es ist ein vollkommenes und seliges Leben. In dieser Idee des vollkommenen Lebens ist die höchste Idee ausgesprochen; nichts ist höher, als der wahrhaft lebendige Gott; alles andere würde der Tod sein, die reine Verneinung des Seins; denn, was nicht lebt, ist nicht. In dem unvollkommenen Leben der weltlichen Kräfte ist Tod und Leben zusammen, weil in ihm Hem-

mung und Leiden sich findet; da, wo diese aufhören, ist das wahre Leben und mit ihm Alles.

Bis hierher möchte sich alles in dieser Vorstellungsart so entwickeln, daß erhebliche Verschiedenheiten der Ansicht kaum hervortreten dürften. Jedoch ist man soweit vorgeschritten, so läßt sich eine Frage nicht umgehen, welche verschieden aufgefaßt werden kann und, je nachdem sie beantwortet wird, der ganzen Lehre eine verschiedene Wendung giebt. Die Frage ist diese: wie läßt sich ein Lebendiges als ein Vollkommenes denken? und auf diese Frage kann man entweder antworten: vollkommen ist es nur, sofern seine Kraft immer gleich und bleibend gesetzt ist, oder man kann sagen: eben deswegen ist es vollkommen, weil es in einem stetigen Leben immer neu sich erzeugt, nicht als ein Bleibendes, d. h. als ein Todtes, sondern als ein unaufhörlich sich Entwickelndes.

Wir wollen die erste Antwort zuerst untersuchen. Wenn man annimmt, die lebendige Kraft, welche man Gott nennt, bleibe immer dieselbe, obgleich ihr Leben und die ihr untergeordneten Kräfte, die Welt, sich beständig verändern, so trennt dies wohl offenbar das Leben auf eine ungehörige Weise von dem Lebendigen. Denn jenes soll doch in diesem seinen Grund und seine Erklärung finden, es muß also aus diesem und nicht aus jenem eingesehen werden können, warum etwas wird und sich im Leben entwickelt. Setzen wir nun aber die lebendige Kraft Gottes immer als eins und dasselbe, so kann darin gar kein Grund für die Veränderung gefunden werden. Man könnte zwar sagen, die Veränderlichkeit der einzelnen Dinge sei nur deswegen, damit sich in einem jeden einzelnen die gesammte Kraft des Göttlichen in stetiger Aufeinanderfolge gebrochener Momente, wie es allein sein könne, ausdrücke; allein damit würde man setzen, der Grund der Veränderung läge nicht in der göttlichen Kraft, sondern in den einzelnen Dingen. Ueberhaupt aber ist die Vorstellung von

der bleibenden lebendigen Kraft, während ihr Leben sich verändert, eine bloß abstracte Vorstellung, so wie die der Einerleiheit der Person durch alle veränderlichen Entwickelungen ihres Lebens hindurch; wollen wir uns einen concreten Begriff von einem lebendigen Dinge bilden, so können wir ihn nicht ohne die lebendige Entwickelung seiner Kräfte und Fähigkeiten denken. Wie kann des Menschen Persönlichkeit ohne die Entwickelung seines sittlichen Charakters, seiner wissenschaftlichen Einsicht, seiner Religiosität gedacht werden? Und entstehen nicht alle diese erst in seinem Leben und doch wohl nicht als Schein, sondern als das Wahrste, welches ihm angehört? So werden wir nun auch die höchste lebendige Kraft der Welt nicht trennen dürfen von ihrer Entwickelung und ihrem Leben, wenn wir nicht bloß ein abstractes Schemen, ein kraft- und saftloses Dasein ihr übrig lassen wollen; entwickelt sich etwas in ihr und durch sie, so entwickelt es sich auch für sie; sie selbst wird in ihm, empfängt und erhält die Fülle ihres Seins aus ihrem Leben und ihrer Entwickelung.

Wenn wir also nicht mit der nackten Einerleiheit der Kraft für den Begriff Gottes uns begnügen können, so bleibt nach der Vorstellungsweise, von welcher wir hier handeln, nur übrig, zu untersuchen, ob die andere Meinung, welche in Gott das Vollkommene sieht, weil er in einem stetigen Leben begriffen sich selbst stets neu erzeugt und entwickelt, uns genügen dürfe. Hierbei tritt uns zwar der Beweis entgegen, welcher dem Vollkommenen alles Werden abspricht, weil es weder vollkommener, noch weniger, noch auch gleich vollkommen werden könne; diesem Beweise haben wir früher nachgegeben, doch vielleicht gereut es uns, wenn wir die Rede derer anhören, welche ein vollkommen Lebendiges sich vorstellen. Soll ein Lebendiges vollkommen sein, sagt man, so muß es auch ein vollkommenes Leben führen. Daß nun das Leben Gottes in der Welt ein vollkommenes sei, geht daraus hervor, daß es ein ganz freies Leben ist, von keiner äußern

Einwirkung gestört oder gehemmt; da nichts außer ihm sei, meint man, so mangele ihm auch keine Vollkommenheit, welche wirklich sei, und mithin sei es auch immer ein Vollkommenes gewesen und werde auch immer ein Vollkommenes sein.

Wenn man nun auf diese Gründe sieht, so dürfte es uns fast verwundern, wie diejenigen, welche auch das Leben Gottes in der Welt zum Hauptgegenstand ihrer Speculation gemacht haben und fast am consequentesten in dessen Betrachtung lebten, den Heraklit und die Stoiker meine ich, doch einer entgegengesetzten Vorstellung gefolgt sind; denn ein in der Vollkommenheit sich immer gleich bleibendes Abfließen des göttlichen Lebens wollten sie in unsern weltlichen Zuständen nicht erkennen, sondern nahmen lieber an, es strebe das göttliche Leben nach einem Ziele des Vollkommenen, welches sie unter dem Bilde der Weltverbrennung sich dachten. Die Gründe jedoch, welche sie hierzu bestimmten, lassen sich auch nicht verkennen. Mit ihnen wollen wir unsern Blick darauf richten, daß in den einzelnen Kräften der Welt, wie zugegeben wird, doch nur ein unvollkommenes Leben sich findet, eine Hemmung ihres Lebens durch das Leben anderer Dinge; nur die Wechselwirkung zwischen den einzelnen Kräften und mithin ihr gegenseitiges Leiden und Thun erhält das Leben jeder einzelnen gleichsam im Fluß. Mit einem Worte, das Dasein des Uebels in dieser Welt hielt jene Philosophen davon ab, das Leben der Welt, wie es ist, für ein vollkommenes Leben zu halten; sie meinten, einer Welt, in deren Leben das Uebel ist, könne nicht ein vollkommenes Leben zugeschrieben werden. Denn so schlossen sie: die einzelnen Dinge haben nur ein unvollkommenes Leben; aus der Summe der Lebensacte aller einzelnen Dinge besteht aber das ganze Leben der Welt; die Summe vieler unvollkommenen Lebensacte kann aber nicht ein vollkommenes Leben bilden, folglich kann auch das Leben der ganzen Welt nicht ein vollkommenes Leben sein.

Was man diesem Schlusse entgegnen könnte, würde etwa auf folgende Weise sich darstellen lassen: Wenn eine Unvollkommenheit in dem Leben der einzelnen Dinge ist, so rührt dies nur aus den Hemmungen her, welche ihr Leben erleidet. Allein diese Hemmungen stammen insgesammt aus dem Leben anderer Dinge, welches ebenfalls zu dem Gesammtleben der höchsten Kraft gehört, und eine jede Hemmung in dem Leben der einzelnen Dinge findet also ihre Ergänzung in dem Leben der hemmenden Dinge, so daß, wenn wir das Leben aller Dinge zusammenrechnen, daraus sich ein ganzes Leben ergiebt, welches keiner weitern Ergänzung bedarf oder auch nur fähig ist. Allein schwerlich dürfte diese Erörterung befriedigen; denn sie umgeht nur den eigentlichen Punkt der Streitfrage, daß nämlich die Hemmung, welche im unvollkommenen Leben der einzelnen Theile vorhanden ist, mit dem vollkommenen Leben des Ganzen nicht verträglich gefunden wird. Umgangen wird dieser Punkt dadurch, daß nicht gezeigt wird, wie die Hemmung ein Theil des vollkommenen Lebens sein könne, sondern nur, wie sie eine andere Vollkommenheit des Lebens voraussetze, eine Thätigkeit des Hemmenden; man wendet also unsern Blick nur ab von der Unvollkommenheit des Lebens. Um dies deutlicher zu machen, wollen wir den Begriff der hemmenden Thätigkeit näher betrachten. Daß in der hemmenden Thätigkeit eine Vollkommenheit liege, ist keine Frage; allein sie liegt darin, sofern sie eine Thätigkeit des Lebens, nicht aber, sofern sie eine hemmende Thätigkeit ist; dadurch vielmehr setzt sie eine Unvollkommenheit in der Zusammensetzung des ganzen Lebens voraus, nämlich die gehemmte Thätigkeit in dem andern Theile. Wir müssen eingestehen, eben deswegen, weil das Leben des Ganzen so gesetzt sei, daß die einzelnen Lebensacte sich einander wechselseitig hemmen, könne ihm kein vollkommenes Leben zugeschrieben werden; vollkommener würde offenbar das Leben sein, in welchem gar kein solcher Zwiespalt unter den Lebensacten

wäre, durch welchen das eine leiden müsse, was das andere thue. Ist es denn nothwendig, daß in einer Gesammtheit lebendiger Kräfte ein solcher Mißton, wie die Hemmung der Thätigkeiten unter einander ist, eintrete? Ich finde es nicht nothwendig; es zeigt sich uns dieser Mißton nicht da, wo ein wahrhaftes Zusammenstimmen der Thätigkeiten zum gemeinsamen Leben stattfindet, wo die Geister in wahrer Liebe und Förderung ihrer höchsten Interessen zusammenklingen. Da klagen wir nicht über das Uebel in diesem Leben, wo von Andern uns Belehrung wird oder Ermahnung und Beispiel zum Sittlichen; unsere Klagen und unsere Hoffnung auf eine zukünftige Lösung des vorhandenen Widerstreits beginnen erst da, wo die einzelnen lebendigen Kräfte in ihrem blinden Wirken sich einander nicht verstehen und nicht in Einklang sich auflösen, sondern sich an einander abarbeiten ohne Erfolg für die eine und andere. Und nun betrachte man, ob man in solchen Fällen von einer Ergänzung der einen Thätigkeit durch die andere sprechen könne; wenn die Menschen z. B. mit einander hadern und zwisten, sie wissen nicht warum, wenn die Unsittlichkeit in dem Einen den Zorn und den Unwillen, überhaupt ein leidenschaftliches Treiben in dem Andern gebiert, nirgends aber die Ruhe gleichmäßiger Bestrebungen unter ihnen hervortritt. Kann wohl der Mangel an Einsicht und an sittlicher Fassung in dem Einen durch irgend etwas in den übrigen Thätigkeiten des Weltlebens ergänzt werden? Wenn er es könnte, so wäre das Loos des Menschen wahrhaft zu beklagen, daß er eben nur im Widerspruche mit andern Kräften zu leben bestimmt sei.

Wer sieht nun nicht die Nichtigkeit der Gründe, aus welchen nach dem Obigen die Vollkommenheit des ganzen Lebens der Welt erhellen soll? Daraus, daß alles, was wirklich ist, in dem Leben der Welt sich jederzeit finde, folgt nicht, daß auch alles, was wirklich sein kann, in ihm vorhanden; vielmehr, wenn eine wirkliche Veränderung im Leben

stattfindet, so ist in dem einen Zeitmomente anderes, als im andern, und mithin ist in einem jeden nicht alles, was wahrhaft sein kann; das aber ist allein das Vollkommene, welches alles ist, was wahrhaft sein kann. Ferner die Freiheit des weltlichen Lebens, welche zum Beweise seiner Vollkommenheit dienen soll, wird nur im negativen Sinne genommen, wenn sie daraus abgeleitet wird, daß die Welt in ihrem Leben durchaus frei sei, weil sie in keiner ursachlichen Verbindung mit einem andern stehe, also nicht bestimmt werde in ihren Thätigkeiten. Diese äußere Freiheit genügt nicht zum vollkommenen Leben, denn so lange, als die Welt in ihren Entwickelungen sich nicht frei machen kann von ihren innern Hemmungen, wird sie doch nicht als in einem wahrhaft freien und vollkommenen Leben begriffen gedacht werden können. Ueberhaupt läßt sich der Begriff des Lebens nicht ohne ein Streben von einem Anfangspunkte nach einem Ziele denken, und wenn das Ziel das Vollkommene oder Gute bezeichnet, so muß das Streben darnach nothwendig ein unvollkommenes sein.

Dieses anerkennend haben die vollkommensten Systeme, welchen der Begriff des Lebens der höchste war, angenommen, das unvollkommene Leben in dieser Welt getrübter und entgegengesetzter Dinge strebe nach einem vollkommenen Leben und das Uebersinnliche oder Vollkommene sei nicht schon vorhanden, sondern werde nur angestrebt. Dies sind die wahrhaften Evolutionssysteme. Dabei kann aber noch die Verschiedenheit der Meinungen stattfinden, daß man entweder setzt, das vollkommene Leben sei wirklich erreichbar, oder es sei immer nur in der Annäherung vorhanden. Die letzte Meinung hat jedoch die wichtigsten Gründe gegen sich. Sie kann sich nur darauf stützen, daß uns die wirkliche Erreichung des Ziels als unmöglich erscheine, ein Grund, der in sich selbst zusammenfällt, denn ist das Ziel zu erreichen unmöglich, so ist es ebenso unmöglich, sich ihm zu nähern; sind

wir absolut von ihm getrennt, so findet auch nur eine scheinbare Annäherung an dasselbe statt, denn wir bleiben immer absolut von ihm entfernt. Und wäre alsdann nicht das Uebersinnliche, welches uns doch allein zur Erkenntniß verhelfen kann, ein bloßes Ideal, ausgeheckt in unsern träumerischen Köpfen, ein Unmögliches, ein Nichts? Also vor dieser Meinung mögen wir uns hüten; sie zerstört uns alle Wahrheit des Lebens, denn das Leben ist nichts ohne das Streben, und das Streben nichts ohne das Ziel.

Ganz anders steht es mit der Meinung, welche das Ziel des vollkommenen Lebens erreichbar findet. Sie scheint alle Aufgaben, welche uns die Wissenschaft giebt, zu lösen. Diese Aufgaben sind in der einen umfaßt: das Sinnliche, welches uns ohne Einsicht des Grundes gegeben ist, aus seinem übersinnlichen Grunde zu erklären. Die Lösung dieser Aufgabe stellt sich aber dem Evolutionssysteme so dar: das Sinnliche ist gesetzt nur für die niedern Entwickelungen des Lebens, in welchen noch nicht das vollkommene Leben ist; es ist eine unvollkommene Aeußerung des Lebens. Denn indem dieses im Gegensatz gegen eine andere Lebensthätigkeit sich entwickelt, fühlt es sich gehemmt. Da die einzelnen Kräfte sich zum vollkommenen Leben entwickeln möchten, in ihrem Gegensatz gegen einander aber sich hemmen, kommt zwischen ihnen ein mittleres Produkt zu Stande, welches weder das vollkommene Leben, noch der gänzliche Tod ist, sondern eine unvollkommene Lebensäußerung. So kann die Entstehung der sinnlichen Empfindung erklärt werden, aber nicht nur ihre Entstehung in der Vernunft, sondern auch ihre Bedeutung für die Vernunft ist zu erkennen. Nun ist aber zu bemerken, daß eine jede Entwickelung, in welcher eine Hemmung, nur insofern Dasein hat, als sie sogleich mit ihrem Entstehen das Streben erregt, die Hemmung aufzuheben und dadurch in eine andere Entwickelung überzugehen; ein jeder gehemmte Lebensact ist also nur als ein Durchgangspunkt anzusehen; seine

Bedeutung liegt in der Zukunft; sie ist darin zu suchen, daß durch ihn hindurchgeschritten werden soll zu dem höchsten Ziele des Lebens. Das Lebendige erreicht gleichsam in dem beständigen Ueben der lebendigen, wiewohl beschränkten Kraft, eine immer größere Fertigkeit im Leben, und die niedern Stufen des Lebens sind darin nothwendig gegründet, daß sie das Leben zur Vollendung bringen sollen; in dem vollkommenen Leben also liegt die Erklärung des unvollkommenen Lebens seiner Bedeutung nach. Das vollkommene Leben bedarf aber keiner weitern Erklärung, denn es ist das Unsinnliche, das Aufgehobensein aller Hemmung; es ist die vollkommene Vernunft und die Erklärung seiner selbst; daher ist auch das Verlangen der Vernunft wahrhaft in ihm befriedigt.

Was ist es nun, wird derjenige fragen, welcher die Systeme der Evolution alter und neuer Zeit kennt, daß eben diejenigen unter ihnen, welche sich am meisten einer wissenschaftlichen Ordnung beflissen haben, doch einstimmig die Meinung in sich aufnahmen, die höchste Entwickelung und das Ziel des Lebens, in welchem das Verlangen der Vernunft sich wahrhaft befriedige, werde nicht ewig dauern oder sein, sondern, sobald sie erreicht, kehre auch der alte Gang der Entwickelung wieder zurück und der Weltverbrennung oder der Auflösung des individuellen und unvollkommenen Lebens folge eine neue Weltordnung mit der vorigen Unvollkommenheit? — Man sollte meinen, sobald das Verlangen der Vernunft wahrhaft befriedigt, so werde sie bei dem beharren, was sie besitze, und es nicht fahren lassen, wenn sie nicht irgend eine Nothwendigkeit dränge. Es ist aber wirklich eine alte Ueberlieferung, daß eine solche Nothwendigkeit, ein uraltes Verhängniß die Götter beherrsche. Doch, wer von uns Christen möchte ihr glauben? Es ist das leere Phantom des Heidenthums, erzeugt durch die Schrecken des gegenwärtigen Uebels, durch die Klagen über das Elend, in welchem wir schmachten, wenn wir nicht den zuversichtlichen Glauben an

die göttliche Vorsehung haben, welche alles zum Besten kehren werde, und welcher die Noth und Angst des Augenblicks nur als Mittel zum herrlichsten und ewigen Gewinn dienen. Von diesem Phantom leerer Nothwendigkeit, die an keiner nöthigenden Kraft haftet, wollen wir uns also nicht schrecken lassen. Allein ein anderes ist das, worauf sich die Meinung stützt, daß aus der Entwickelung des höchsten Lebens doch wieder heruntergeschritten werden müsse zu einem weniger vollkommenen Leben; denn, sagt man, die Idee des Lebens selbst verlangt, daß immer Neues und Neues wechselnd gesetzt werden müsse; und ist nun der Gipfelpunkt des Lebens erreicht, dann ist freilich nichts anderes möglich, als daß von ihm wieder heruntergeschritten werde. Nun wohl! wenn dem so ist, so ist auch das, was ihr das vollkommene Leben nennt, nicht wirklich das Vollkommene, denn es trägt den Keim des minder Vollkommenen in sich; es ist ein zum Schlechtern Veränderliches. Dadurch, daß ihr sagt, das Lebendige sei genöthigt durch die Form des Lebens, wechselnde Zustände in sich aufzunehmen, unterwerft ihr es der Noth und bekennt eben nur, daß kein vollkommenes Leben von der Art, wie ihr euch das Leben denkt, möglich sei; die Vernunft kann sich in einem solchen wechselnden Leben niemals befriedigen, denn sie strebt ja in ihm aus jedem Gewonnenen in ein anderes noch zu Gewinnendes hinüber. Und bemerkt ihr nicht, daß ihr mit der Vorstellung des Wechsels auch die Vorstellung der Zeit in eure Idee des vollkommenen Lebens aufnehmt? — Zweies sei euch zur Wahl vorgelegt: entweder bekennt, daß ein Lebendiges, weil es den Wechsel seiner Entwickelungen mit in sich schließe, niemals die vollkommene Wirklichkeit sein könne; oder reinigt euren Begriff des Lebendigen von der Vorstellung des Wechsels und der Zeit, und gebt zu, daß es ein Lebendiges geben könne in einem wahrhaft vollkommenen Leben, ohne Folge der Zeit, in gleicher Seligkeit ewig beharrend. Wollt

ihr dabei bleiben, daß Leben nicht möglich sei ohne Wechsel der That, so gesteht auch, daß die Begriffe des Lebens und des Vollkommenen sich einander widersprechen und muthet uns nicht zu, daß wir einen solchen Widerspruch in dem Begriff des vollkommenen Lebens vereinen sollen. Damit euch dies nicht zu schwer werde, indem ihr meinen dürftet, damit gehe uns der Begriff des Vollkommenen gänzlich zu Grunde, bemerket, daß euer Gegensatz zwischen dem Leben und dem Tode, als wenn kein Drittes möglich wäre, gar nicht richtig gesetzt ist; denn das Leben liegt zwischen Anfang und Ende, diese beiden aber sind sich entgegengesetzt, und wenn der Anfang das Entstehen aus dem Nichtsein des Lebendigen, aus dem wahren Tode ist, so dürfte das Ende die Vollendung des Lebens, das rein vernünftige Bewußtsein, das wahrhaft Wirkliche der Vernunft sein, das Leben aber, zwischen beiden liegend, eine Mischung aus beiden, die Erscheinung, das Mögliche und Wirkliche der Vernunft in einander.

Doch wir wollen noch einmal wissenschaftlich das betrachten, was von dem vollkommenen Leben gesagt wird, in ihm sei die Erklärung alles unvollkommenen Lebens gefunden, mithin auch aller sinnlichen Vorstellung. Das unvollkommene Leben erscheint darnach als ein Durchgangspunkt zur Erreichung des Ziels; es ist nur dazu vorhanden, daß aus ihm das vollkommene Leben werde. Allein, dürfte man fragen, warum ist denn nicht ursprünglich das vollkommene Leben vorhanden? Was als Antwort auf diese Frage gegeben werden könnte, müßte nothwendig von der Annahme einer ursprünglichen Unvollkommenheit des Lebendigen ausgehen, von einem unentwickelten Leben, aus welchem das entwickelte werden solle, oder wie man sich darüber ausdrücken möge. Nach demselben Gedanken strebt auch die Vorstellungsweise, welche das sinnliche Leben als einen Durchgangspunkt zum übersinnlichen Leben ansieht; denn

der Durchgangspunkt setzt einen Ausgangspunkt voraus. Woraus soll aber die ursprüngliche Unvollkommenheit des Lebens erklärt werden? Woher der Urzustand oder der Ausgangspunkt? Erklärt kann er doch nicht werden aus dem vollkommenen Leben; denn dies würde eine Erklärung im Cirkel sein; und einer Erklärung bedarf er doch, denn er ist ja nicht das Vollkommene für die Vernunft, welches keiner Erklärung bedarf. Aber gesetzt auch, er bedürfte keiner Erklärung, so wäre es doch gewiß, daß aus dem vollkommenen Leben das unvollkommene Leben nicht genügend erklärt werden könnte, denn jenes als Durchgangspunkt, als Entwickelung eines Unentwickelten, wäre nur zu erklären aus dem Anfangspunkte, dem Unentwickelten, zugleich mit dem Ausgangspunkte, dem vollkommen entwickelten Leben. Dies ist der Punkt, der oben schon angedeutet wurde; für die Erklärung des sinnlichen Lebens ist zweierlei nöthig, die Erklärung seiner Bedeutung, welche im übersinnlichen Leben, dem Ziele der Kreatur, gefunden wird, und die Erklärung seiner Entstehung, welche in dem unvollkommenen, unentwickelten Urzustande der Welt gelegen ist. So zeigt es sich also auch hier wieder: das vollkommene Leben, der Scheitelpunkt der Weltentwickelung, wie man sich ihn im Evolutionssystem denkt, ist nicht das wahrhaft Vollkommene, aus welchem etwas erklärt werden kann, was in diesem sinnlichen Leben als Aufgabe der Vernunft hervortritt. Der Urzustand dieser Welt, ihr Beginnen und Anheben von einem unentwickelten Vermögen, für sich zu leben und zu sein, wird den tiefern Denker, welcher nach dem Grunde aller Dinge fragt, zwingen, zu seiner Freude darin den Finger des schaffenden Gottes, des wahrhaft Vollkommenen, zu erblicken.

So zeigt sich also auch dieser Weg, das Uebersinnliche aus dem Sinnlichen zu erkennen, als ungenügend. Es möge erlaubt sein, noch einen Punkt hier zu erwähnen, ob wohl das Gesagte hinreichen dürfte, die Unhaltbarkeit der Evolu-

tionslehre darzuthun. Wenn wir nach dieser ein lebendig zur Vollkommenheit sich entwickelndes Wesen annehmen, ein Vollkommenes im Werden, so müssen wir uns vorstellig zu machen suchen, wie aus einer Anlage zum Vollkommenen ein Vollkommenes werden könne. Wenn wir nun die einzelnen Dinge in der Welt für sich betrachten und uns fragen, durch welche Mittel sie wohl zu ihrer Bestimmung gelangen können, so wird uns die Verwirrung groß; denn wir sehen sie in einer ziemlich tiefen Rathlosigkeit über den Weg zu ihrem Heile, und wenn nicht ein jedes dennoch sein Heil erreicht, so kann auch das Ganze nicht zu seiner Vollendung gelangen. Klar aber möchte es sein, daß, wenn jemand mit seinen Anlagen schaltet, blind und auf das Gerathewohl, so dürfte er sich mehr verwirren, als fördern, und deshalb sieht sich denn auch wohl jeder Einzelne, wenn er klug ist, zuerst nach Aufklärung über seine Bestimmung um; aber er wird dabei bald bemerken, wenn er es redlich mit sich selbst meint, daß er nur wie durch einen Nebel das sieht, was ihm für die Zukunft zu leisten bevorsteht. Woran soll er sich nun halten? wie Hoffnung und Vertrauen zu sich selbst fassen? Und ohne Hoffnung und Vertrauen wird ihm nur der Muth sinken und nichts Bedeutendes von ihm geleistet werden. Er sieht sich deswegen nach einer höhern Hülfe, nach einer Leitung seiner Handlungen, gleichsam nach einer Erziehung seiner Anlagen um, welche von einem Einsichtsvollern, seiner Bestimmung Kundigen ihm kommen soll. Nun werden die, welche nichts Höheres kennen, als das lebendige All, sagen müssen, seine Hülfe und Erziehung habe der Einzelne von dem Ganzen zu erwarten, und damit haben sie auch wohl nicht etwas ganz Thöriges gesagt; denn dieses, einsichtsvoll, wie wir es uns nun einmal denken müssen, blickt gewiß weiter als wir; es kennt die Verknüpfung der einzelnen Glieder, welche uns im Widerstreit mit einander erscheinen, zu einer Richtiges bezweckenden Ein-

tracht. Allein es ist die Frage, ob diese Hülfe ausreichen werde; und mir steht dies sehr im Zweifel, wenn ich bedenke, daß auch das lebendige Ganze, eben weil es selbst in der Entwickelung seiner Anlage ist, seine eigene Bestimmung, die Wirklichkeit seines Vermögens, nicht vollständig erkannt haben könne. Somit müßten wir befürchten, einen blinden Führer dem Blinden erwählt zu haben. Wenn auch das All nicht ganz so blind sein sollte, als wir sind, so sieht es doch das nicht, was es eben sehen müßte, um ein rechter Führer zu sein; indem es auf das Ziel hinwandert, kennt es das wahre Ziel und den richtigen Weg nicht. Sollen wir es seinem blinden Triebe, seinem Instinkte überlassen, oder sollen wir einer klügern Leitung, einer allein weisen Vorsehung vertrauen? Ich glaube wohl, wir werden das Letztere wählen müssen, wenn wir anders mit freudiger Zuversicht, ohne welche alles nur schlecht gelingt und das Größeste gewiß gar nicht, unser Werk zu vollführen gedenken.

Dieses mag genügen, um die Unhaltbarkeit der Meinung, das wahrhaft Vollkommene sei ein sich Entwickelndes, das Wesen selbst, welches sich uns sinnlich in einzelnen Kräften darstelle, nachzuweisen. Auch hat niemand diese Meinung in strengem Sinne gehegt, so daß er nicht auch hinüber geblickt hätte auf die entgegengesetzte Meinung, das Vollkommene, welches wahrhaft ist, sei außer allem Werden, ein Ewiges, an und für sich selbst durchaus nicht in wechselnden Zuständen. Dies zeigt sich bei Vielen, welche sonst der Evolutionslehre nicht abgeneigt sind, in verschiedenen Ansichten, am meisten vielleicht darin, wenigstens unter uns Neuern, daß man dem Lebendigen die wahre Einsicht, welche als Vorsehung waltet, beizulegen immer geneigt gewesen ist. Und auf eine ähnliche Weise ist es auch mit den Lehren, welche zum System der Immanenz sich neigen, wie schon früher an Beispielen von uns dargethan

worden ist. Warum streite ich nun aber gegen Meinungen, welche doch niemand wirklich gehabt hat, von welchen ich bekenne, daß ich sie mir nur in meinem Kopfe zusammensetze? Es sind zwei Gründe, welche ein solches Unternehmen für den Philosophen räthlich machen, ja von ihm verlangen; der eine ist, daß die Versuche, theils das Leben der Welt aus sich selbst zu erklären, theils Gott an sich selbst zu erkennen, natürlich sind und, wenn sie unternommen werden, auch mit aller Strenge ausgeführt sein wollen, damit aus ihnen selbst erhelle, ob sie gelingen können oder nicht; der andere aber liegt darin, daß es zu vielen oder allen Zeiten, und die unsrigen möchte ich am wenigsten ausnehmen, Menschen gab, welche, mit einigem Geschmack am Philosophiren ausgerüstet, doch schwer dahin zu bringen sind, auf dem Wege ruhiger und das vorgelegte Problem erschöpfender Forschung ihre Gedanken zu entwickeln; solche nun fahren leidenschaftlich in den philosophischen Begriffen umher; ihre Neigung wirft sie auf irgend einen Punkt; an diesem kleben sie nicht eigentlich fest, sondern nur immer wieder kehren sie auf ihn zurück, wenn sie eine Zeit lang es über sich gewonnen hatten, die nothwendigen Ergänzungen zu betrachten; in dem Punkte aber, welchem sie ihre unordentliche Liebe geschenkt haben, sehen sie den Mittelpunkt alles philosophischen Strebens, die Lösung aller Räthsel. Wenn man sie nun darauf aufmerksam machen will, daß doch nicht wirklich alles aus jenem Punkte gelöst werde, so wenden sie sich zu dem Entgegengesetzten, aber nicht, um es festzuhalten und dadurch ihre blinde Liebe zur allgemeinen Einsicht zu steigern, sondern nur, um sich vorzuspiegeln, daß doch auch diese entgegengesetzte Wahrheit mit ihrer alten Neigung vereinbar sei, darauf aber dieser sich ganz zu überlassen; vereinbar nämlich nennen sie das, was sich in ihrem Kopfe zusammenfindet. Dann aber fühlen sie sich am glücklichsten, wenn sie durch Phantasien und scheinbare Beweise

die Lücken, welche sich in ihrer Lieblingsmeinung zeigen, ausfüllen oder abstreiten können. Solche Menschen nun können sich wohl ein System, dessen Neigung pantheistisch ist, zusammenzimmern, aufgebaut aus einigen Elementen einseitiger Wahrheit und verbunden durch den schlechten Kitt phantastischer Vorstellungen. Neigen sie sich zum Systeme der Immanenz, so erregen sie die Vorstellung von der Nichtigkeit aller zeitlichen Entwickelung, und möchten uns überreden, es sei alle Erscheinung nur Schein, alle Vielheit Betrug der Sinne; wenn sie aber darauf aufmerksam gemacht werden, daß sie dadurch den Boden zerstören dürften, aus welchem alle Sittlichkeit, Wissenschaft und Frömmigkeit erwachse, so meinen sie, so sei es mit der Nichtigkeit der Erscheinung und der Wirklichkeit nicht gemeint, und plötzlich springen sie uns zu den Vorstellungen von der Evolution des Vollkommenen über; aber wir dürfen nicht hoffen, daß sie dadurch zur Ergänzung ihrer Einseitigkeit kommen werden; denn Beständigkeit des Denkens und ihrer Seele ist ihnen nicht gegeben; sie finden sich alsbald wieder in ihrer alten Vorstellungsweise und bemerken nicht, wie sie nur von dem Winde, der eben weht, getrieben werden. Ebenso geht es den Andern, welche sich zu den Vorstellungen des Evolutionssystems neigen; wenn diese, von der Vorstellung eines lebendigen Vollkommenen ausgehend, uns darauf aufmerksam gemacht haben, daß die bleibende Substanz, welche man sich gemeinhin als Gott denke, nur eine kahle Abstraction sei, sobald sie vom Leben getrennt werde, dann aber sich doch einmal erinnern, daß die ewige Weisheit, welche alle Entwickelung leitet, nur als eine immer gleiche Weisheit gedacht werden könne, siedeln sie sich in diesem Gedanken einen Augenblick an, aber, ich weiß nicht durch welche Phantasie, scheint es ihnen doch wieder, daß auch die ewige Weisheit nur das werdende oder lebendige Vollkommene sein möchte. So drehen sie sich im Kreise; ihnen wird schwin-

delnd und, wahrlich! auch dem möchte schwindelnd werden, der zu beobachten verdammt wäre, wie sie sich immer herum drehen, wie die Kreisel; ein Symptom des Schwindels faßt wenigstens den Verständigen, welcher ihnen zusieht; es ist der Ekel. Solche Menschen sind meistens, nach menschlichem Ermessen, unheilbar. An sie wollen wir unsere Worte nicht verschwenden; aber heilsam dürfte es sein, denen, welche sich einer solchen ungesunden Beweglichkeit des Geistes noch nicht hingegeben haben, den Spiegel vorzuhalten, in welchem sie Jener Treiben erblicken können, und ihnen die Scheinbeweise aufzudecken, durch welche jene verführt worden sind oder sich haben verführen lassen. Gegen solche Scheinbeweise, welche aus mangelhafter Einsicht in das wissenschaftliche Denken hervorgehen, war deswegen unser Kampf gerichtet; wir wollten nicht die ganze Ansicht bekämpfen, denn da kann eigentlich von einer Ansicht nicht die Rede sein, wo ein Wechsel der Standpunkte immer wiederkehrt, sondern die einzelnen Lehren, welche von gewissen einseitigen Ansichten ausgehen; und man wird hoffentlich finden, daß die einzelnen Lehren nicht von uns ersonnen sind, sondern wirklich von Alten und Neuen erfunden und benutzt, nur daß wir sie nicht eben in der individuellen Gestalt, in welcher sie oft mangelhaft sich ausdrücken, vorgetragen, sondern einen allgemeineren Ausdruck für sie zu finden gestrebt haben.

Wir können es uns nicht verhehlen, viele sind in dem unregelmäßigen Treiben, welches ich geschildert habe, untergegangen und noch jetzt befangen. Woher stammt es? Eine weitläuftige Untersuchung müßten wir beginnen, wenn wir diese Frage genügend beantworten wollten. Auch würden wir dabei keineswegs auf nichts, als nur auf unerfreuliche Zeichen der geistigen Regsamkeit stoßen, denn das Verfehlte in den menschlichen Bestrebungen knüpft sich immer an eine wahre und echte Triebfeder des Guten an, und eben erst da-

durch

durch erhält es die Kraft, die Gemüther der Menschen zu bewegen. Die Männer, welche ihre Zeit erregt haben, verdienen unsere Achtung und Verehrung troz ihrer Schwächen; sie haben nicht umsonst für uns gelebt. Allein auch auf vieles, was zur Schattenseite des menschlichen Lebens gehört, würden wir unsern Blick zu richten haben, und da würden wir in den Tiefen des menschlichen Herzens, wie es in unserer Zeit sich gebildet, manches Unerfreuliche sehen, geistigen Hochmuth, innere Zerrissenheit und Verzagtheit, Unzufriedenheit mit sich und dem menschlichen Schicksal, einen sonderbaren Unglauben, gepaart, wie er es immer ist, mit dem Aberglauben des Sinnes und des Verstandes. Nur auf eins möge mir vergönnt sein, hier zu deuten, auf etwas, welches der Wissenschaft näher liegt, als anderes, ich meine die Vernachlässigung der Methode. Wodurch wird eine Wissenschaft, als durch die Methode, nach welcher sie sich bildet? Nun hat aber in die neuere Deutsche Philosophie ein gewisses unmethodisches Verfahren Eingang gefunden, welches im Wesentlichen daraus entsprungen ist, daß man genial sein wollte. Die falsche Genialität, welche auch andere Zweige der Deutschen Litteratur heimgesucht hat, die, welche die Ordnung der Vernunft scheut, hat auch die Philosophie ergriffen. Daher stammt die Verachtung der Logik, des verständigen Denkens; man wollte sich zwanglos, d. h. willkührlich bewegen. Daher stammt aber auch die Mißachtung, in welche die Deutsche Philosophie gerathen, sowohl bei fremden Völkern, welche uns nicht ohne Grund der Phantasterei anklagen, als auch bei unsern wissenschaftlichen Landsleuten, welche mit Recht die schwärmende Vernunft scheuen. Nun ist es merkwürdig zu sehen, wie dieselben, welche die sogenannte dogmatische Lehr- und Denkweise auf das tiefste zu verachten sich anstellten, welche nichts vom Schluß und der Erklärung, nichts vom Satze des Widerspruchs hören wollten, alles aber von der lebendigen Anschauung der Wahr-

heit und von innerer Erleuchtung der Vernunft erwarteten, wie dieselben doch, sobald sie nur konnten, im Reden und Schreiben nach Erklärungen und Beweisen in allen Formen des Schlusses begierig haschten; und sie konnten ja nicht anders, die Armen, sich selbst auf jeder Seite Widerlegenden, wenn sie irgend wie sich verständlich machen wollten. Und doch hat ihre Rede gefruchtet, wir sehen es leider! Denn woher kommt wohl diese Unbeholfenheit in der wissenschaftlichen Darstellung, dieser Mangel an jeder Kunst des Definirens, des Eintheilens, des Verknüpfens, welche wir in Schriften und mündlichem Nachforschen jetzt täglich an unserer Jugend bemerken, als eben von der Verachtung, welche man ihr gegen die ärmlichen Mittel des Verstandes eingeflößt hat? Sie verachten, was sie nicht kennen, und finden es bequem, sich in dieser überlieferten Verachtung dahingehen zu lassen. Kaum weiß jemand unserer Schüler der Weisheit zu sagen, wie eine richtige Definition beschaffen sein müsse; ich habe viele gefragt und sie wußten nicht zu antworten, oder sie gaben eine Antwort, die schlimmer war, als keine. Nun will ich nicht sagen, daß in diesen Lehren über die Methode, welche freilich die Anwendung nicht schaffen, alle Weisheit erschöpft sei; aber dies ist gewiß, wer das Geringe nicht achtet, der wird des Größern nicht gewürdigt werden. Auch will ich die Zeiten nicht zurückwünschen, in welchen man alles durch Grundsätze, Definitionen und Schlüsse erzwingen wollte und die Unmittelbarkeit des vernünftigen Gedankens nicht anerkannte; allein man möge sich erinnern, daß alles in der Erscheinung des Gedankens sich vermittelt und daß, wer die Erscheinung nicht begriffen hat, unmöglich die Wahrheit erkennen kann. Lasset euch also herab zu diesen Studien, welche ihr für kleinlich haltet, nicht bedenkend, daß in der Wissenschaft alles gleich groß sei, wenn es nur wahrhaft seine Stelle in ihr hat; ich will überdies versprechen, wenn ihr nur recht gründlich forscht,

ihr werdet bald das Kleinliche groß finden, und es dürfte euch auf ähnliche Weise ergehen, wie den besten Sokratikern, welche in dem Aufsuchen der wahren Definition die Aufgabe der Wissenschaft fanden. Aber darin, daß man den Himmel ersteigen will ohne Leitern und die Alten und Neuern verachtet, welche uns doch erst bis zu dieser Stufe gebracht, auf welcher wir jetzt stehen, darin liegt manches Gebrechen unserer Zeit. Ein Besserer wird die Krümmen, welche wir menschlicher Weise erblicken, einrichten; ihm vertrauen wir, ihm, der in das Deutsche Volk den Keim ehrlicher und treuer Forschung nicht umsonst gelegt hat. Wir haben gefehlt; wir büßen; wir werden das Feld im Schweiße unseres Angesichts bauen.

Berlin, gedruckt bei A. W. Hayn.

Förster Buslib.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Ritter, Heinrich,

Die Halb-Kantianer und der Pantheismus eine Streitschrift, veranlaßt durch Meinungen der Zeit und bei Gelegenheit von Jäsche's Schrift über den Pantheismus

Berlin 1827

Ph.u. 425 qf
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046766-8